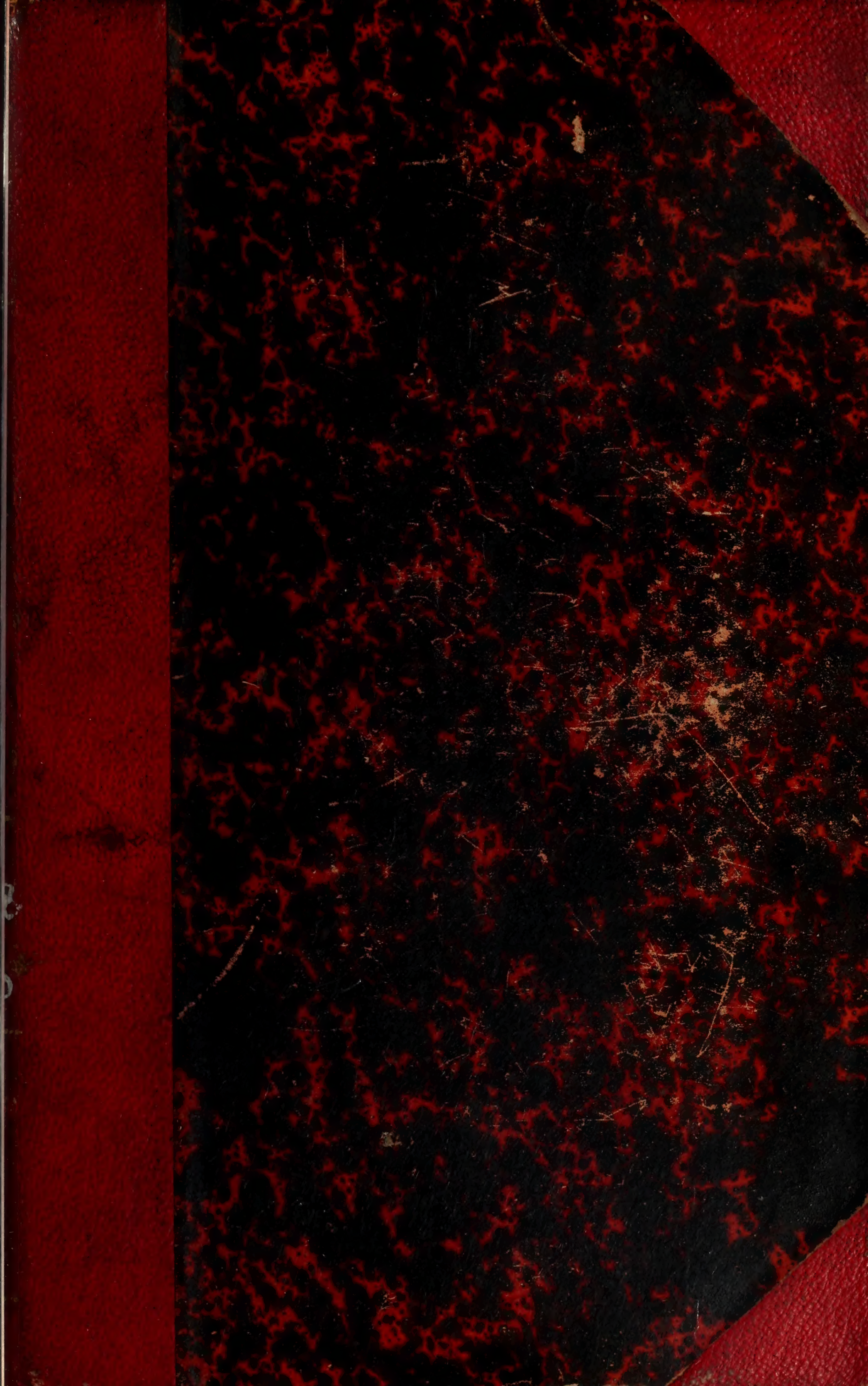
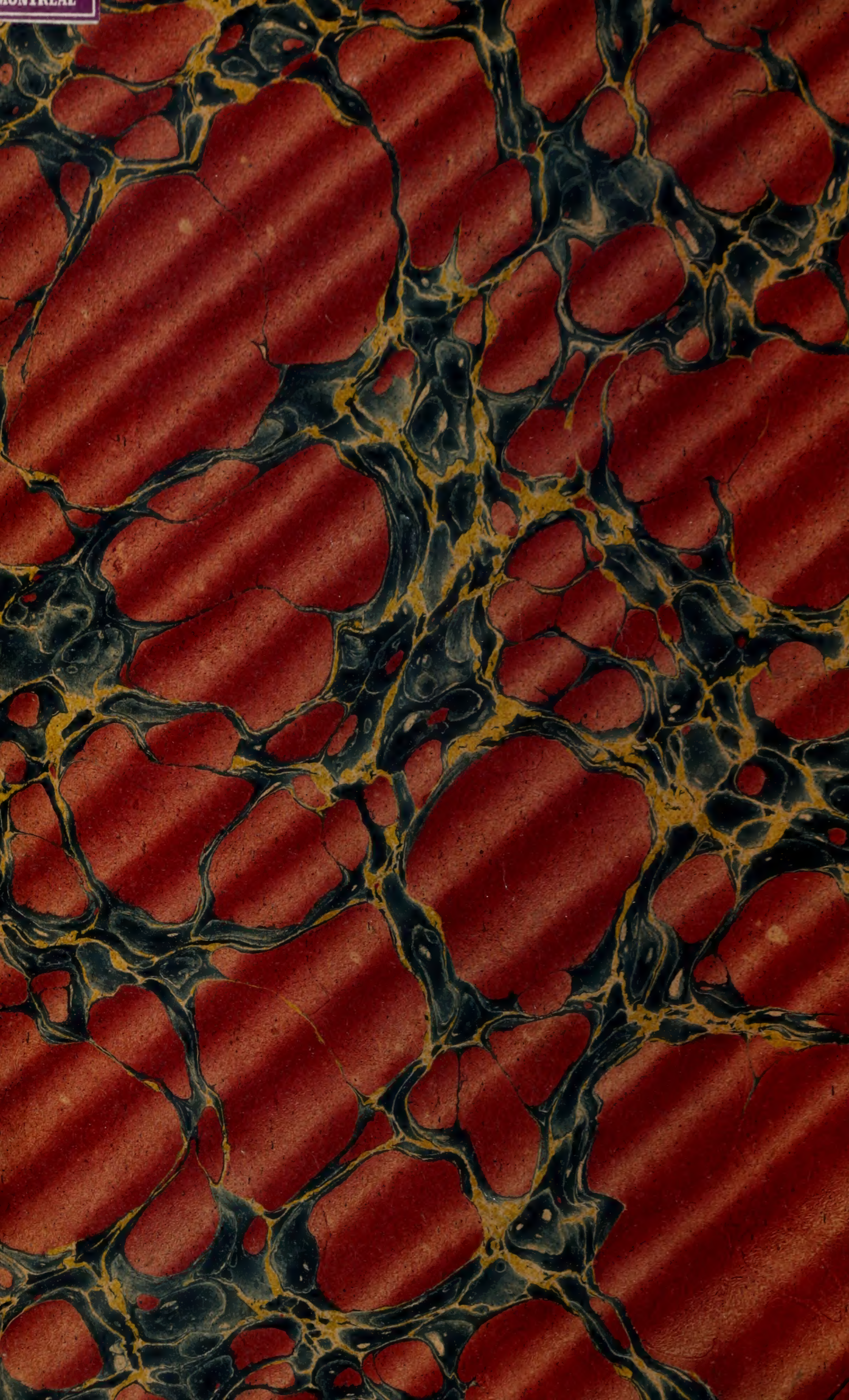
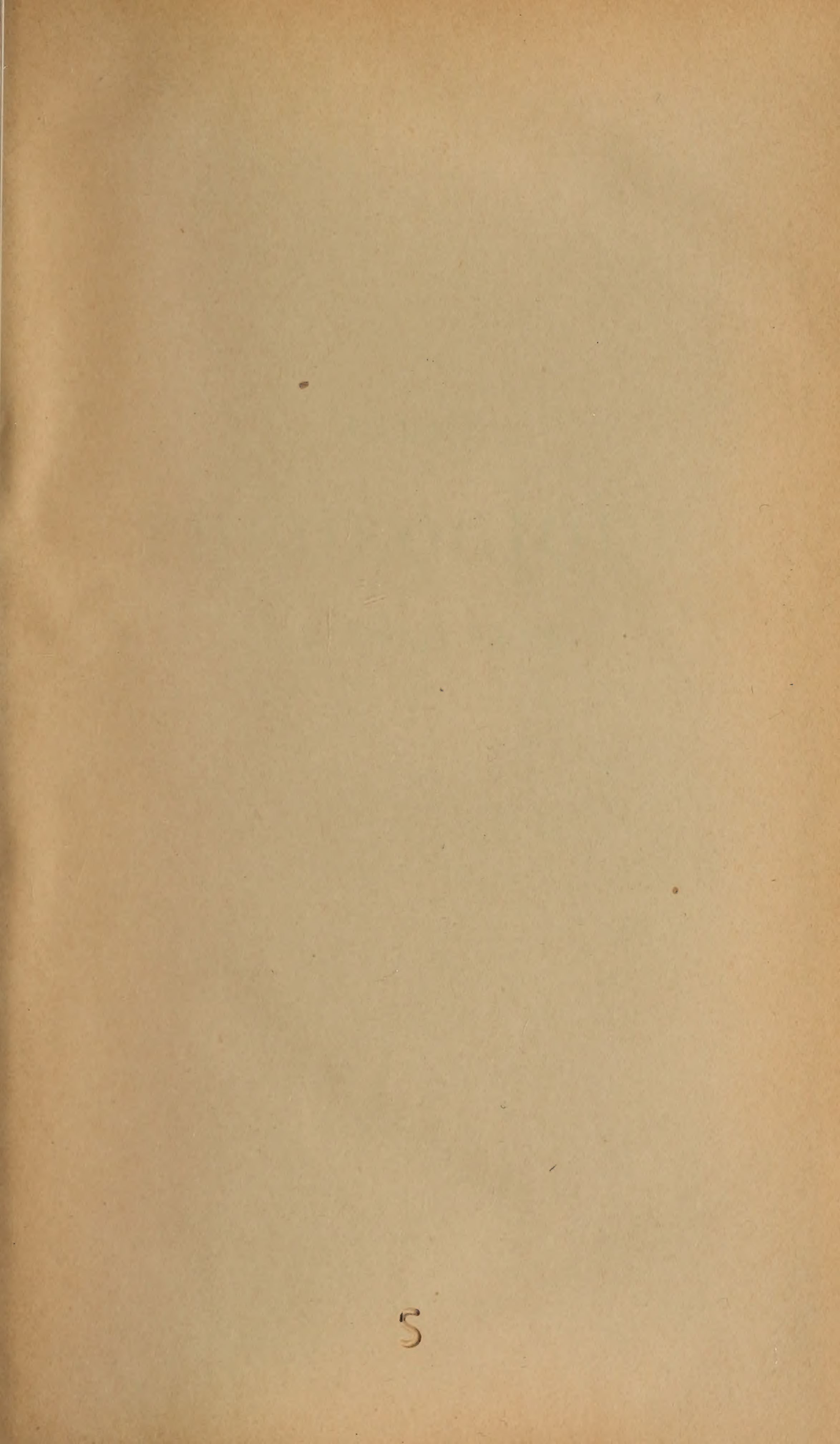
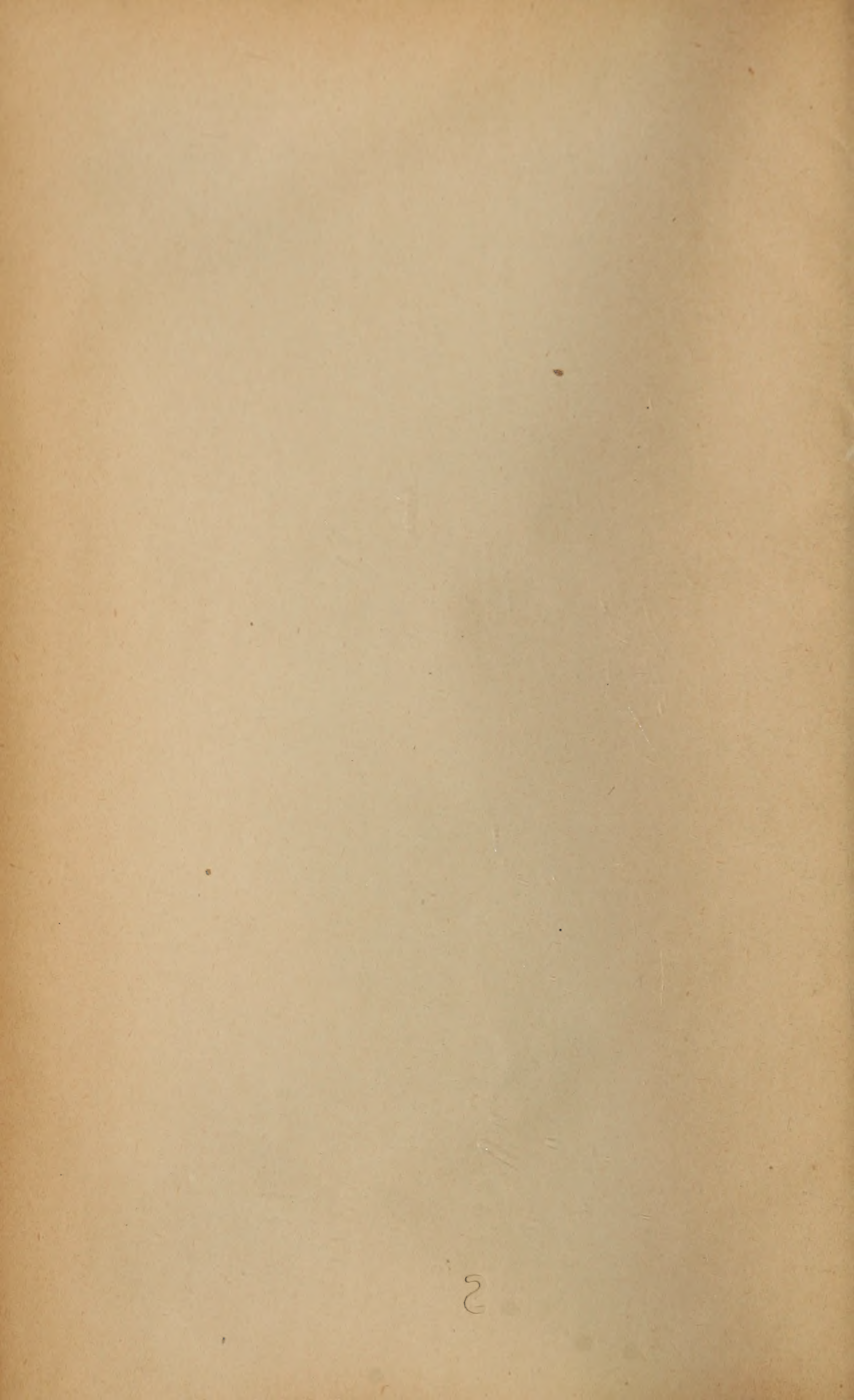



MONTREAL




5



SOMME

THÉOLOGIQUE

DE S. THOMAS D'AQUIN

*
* *

PARIS. — IMPRIMERIE Vve P. LAROUSSE ET Cie
19, RUE MONTPARNASSE, 19

* *
*

SOMME

THÉOLOGIQUE

DE S. THOMAS D'AQUIN

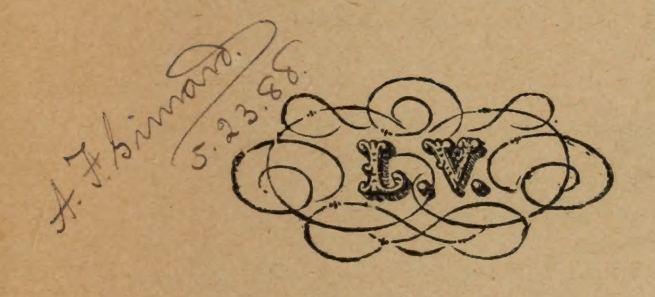
TRADUITE EN FRANÇAIS ET ANNOTÉE

PAR F. LACHAT

RENFERMANT LE TEXTE LATIN AVEC LES MEILLEURS COMMENTAIRES

QUATRIÈME ÉDITION

TOME DIXIÈME



PARIS

LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR

13, RUE DELAMBRE, 13

—

1880

2

SOMME
THÉOLOGIQUE
DE S. THOMAS D'AQUIN.

SECONDE PARTIE DE LA SECONDE

(SUITE).

TRAITÉ
DES VERTUS THÉOLOGALES

(Suite).

QUESTION CXXVIII.

Des parties de la force (1).

Nous avons maintenant à nous occuper des parties de la force, à voir d'abord quelles elles sont, et ensuite à traiter de chacune d'elles en particulier.

(1) Notre saint auteur avoit divisé cette question de la force en quatre parties. Il n'a encore traité que la première, c'est-à-dire ce qui regarde la force en elle-même, son objet, sa place parmi les autres vertus, son acte principal qui est le martyre, les vices qui lui sont opposés. Il va parler maintenant des parties de la force, du don qui lui correspond, et des préceptes qui s'y rapportent.

SECUNDA SECUNDÆ

(CONTINUATIO).

TRACTATUS DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS

(Continuatio).

QUÆSTIO CXXVIII.

De partibus fortitudinis.

Deinde considerandum est de partibus fortitudinis. 1° Considerandum est quæ sunt fortitudinis partes. 2° De singulis partibus est agendum.

ARTICLE I.

Les parties de la force sont-elles convenablement énumérées

Il paroît que les parties de la force ne sont pas convenablement énumérées. 1° Cicéron, dans sa Rhétorique, *De Rhetorica inventione*, lib. II, assigne à la force quatre parties : « la magnificence, la confiance, la patience et la persévérance, » mais vraisemblablement à tort, car la magnificence se rattache à la libéralité, l'une et l'autre ayant l'argent pour moyen. « Il est nécessaire que l'homme magnifique soit libéral, » dit le Philosophe, *Ethic.*, IV. Or, la libéralité est une partie de la justice, comme nous l'avons déjà montré, quest. CXVII, art. 5; elle ne doit donc pas être comptée parmi les parties de la force.

2° La confiance n'est pas autre chose que l'espérance; mais l'espérance ne tient point à la force, elle est plutôt par elle-même une vertu. La confiance ne doit donc pas faire partie de la force.

3° La force soutient l'homme dans le péril. Or, la magnificence et la confiance n'ont aucun rapport avec les dangers où l'homme peut se trouver. Ce ne sont donc point des parties de la force.

4° La patience, selon Cicéron (1), implique « la souffrance de choses difficiles, » ce qu'il attribue également à la force. Elle n'est donc que la force elle-même, et non une de ses parties.

5° On ne doit pas assigner comme faisant partie de quelque vertu spéciale, ce qui est nécessaire à toutes les vertus. Or, la persévérance doit se

(1) Voici ce passage de Cicéron : *Patientia est, honestatis aut utilitatis causa, rerum arduarum ac difficilium voluntaria ac diuturna perpessio*, *De Rhet. invent.*, lib. II, n. 6. Et il donne un peu auparavant cette définition de la force : *Fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpessio ;* définition qui est rapportée plus haut, quest. CXXIII, art. 3.

ARTICULUS I.

Utrùm partes fortitudinis convenienter enumerentur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter partes fortitudinis enumerentur. Tullius enim in sua Rhetorica (lib. II, *De Rhetorica inventione*), ponit fortitudinis quatuor partes; scilicet « magnificentiam, fiduciam, patientiam, et perseverantiam, » et videtur quòd inconvenienter. Magnificentia enim videtur ad liberalitatem pertinere; quia utraque est circa pecunias, et « necesse est magnificum liberalem esse; » ut Philosophus dicit in IV. *Ethic.* Sed liberalitas est pars justitiæ, ut suprà habitum est (qu. 117, art. 5). Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

2. Præterea, fiducia nihil aliud videtur esse quàm spes. Sed spes non videtur ad fortitudinem pertinere, sed potiùs per se est virtus. Ergo fiducia non debet poni pars fortitudinis.

3. Præterea, fortitudo facit hominem bene se habere circa pericula. Sed magnificentia et fiducia non important in sui ratione aliquam habitudinem ad pericula. Ergo non ponuntur convenienter partes fortitudinis.

4. Præterea, patientia secundùm Tullium importat « difficilium perpessionem; » quod etiam ipse attribuit fortitudini. Ergo patientia est idem fortitudini, et non est pars ejus.

5. Præterea, illud quod requiritur in qualibet virtute, non debet poni pars alicujus specialis virtutis. Sed perseverantia requiritur in qualibet virtute : dicitur enim *Matth.*, XXIV :

(1) De his etiam infrà, qu. 129, art. 5; et qu. 134, art. 4; et qu. 136, art. 4; et qu. 161, art 1, ad 3; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 3, quæstiunc. 2 et 4.

trouver dans chacune d'elles. « Celui qui persévérera jusqu'à la fin, sera sauvé, » est-il dit dans saint Matthieu, XXIV. La persévérance n'est donc point une partie de la force.

6° Macrobe, *Super Somnium Scipionis*, lib. II, cap. 8, donne à la force six parties : « la magnanimité, la confiance, la sécurité, la magnificence, la constance, la tolérance et la fermeté. » Andronic indique même sept vertus comme annexées à la force, savoir : « l'*eupsychie* ou bonne disposition de l'ame, la douceur (1), la magnanimité, la virilité, la persévérance, la magnificence et l'*andragathie* ou bonté virile. » Donc Cicéron n'a point complètement énuméré les parties de la force.

7° Aristote, *Ethic.*, III, distingue dans la force cinq parties. La première est « la force politique, qui agit courageusement par crainte du déshonneur ou du châtiment. » La seconde est la force militaire, « qui opère avec courage selon l'art et l'expérience de la guerre. » La troisième est « la force qui vient de la passion, » principalement de la colère. La quatrième est celle qui « agit courageusement à cause de l'habitude de la victoire. » La cinquième est la force « qui agit avec courage par inexpérience du danger. » Or, aucune de ces différentes forces ne se trouve dans l'énumération de Cicéron. Il paroît donc que cette énumération n'est point convenable.

(Conclusion. — La force a quatre parties intégrales, dont la confiance et la magnificence se rapportent à l'action d'entreprendre, la patience et la persévérance à l'action de supporter. Car les vertus qui s'étendent au-delà de l'objet ordinaire de la force peuvent encore cependant en être appelées des parties potentielles.)

Comme nous l'avons dit plus haut, quest. XLVIII, toute vertu peut

(1) Le texte porte *lenia*, qui vient sans doute de *lenis*, car on ne peut le faire dériver d'aucun autre mot, ni grec ni latin. Saint Thomas, dans la réponse aux arguments, lui donne au reste le sens de patience, de tolérance, ce qui se rapproche beaucoup de celui que nous

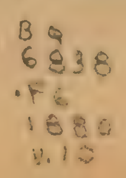
« Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. » Ergo perseverantia non debet poni pars fortitudinis.

6. Præterea, Macrobius (lib. I, *Super somnium* Scipionis, cap. 8), ponit septem partes fortitudinis; scilicet, « magnanimitatem, fiduciam, securitatem, magnificentiam, constantiam, tolerantiam, firmitatem. » Andronicus etiam ponit septem virtutes annexas fortitudini, quæ sunt « eupsychia, lenia, magnanimitas, virilitas, perseverantia, magnificentia, andragathia. » Ergo videtur quòd insufficienter Tullius partes fortitudinis enumeret.

7. Præterea, Aristoteles in III. *Ethic.*, ponit quinque partes fortitudinis, quarum prima est « politica, quæ fortiter operatur propter timorem vel exhonorationis, vel pœnæ ; » secunda est « militaris, quæ fortiter operatur propter artem et experientiam rei bellicæ; » tertia est « fortitudo, quæ fortiter operatur ex passione, » præcipuè iræ; quarta est « fortitudo quæ fortiter operatur propter consuetudinem victoriæ; » quinta est « fortitudo quæ fortiter operatur propter inexperientiam periculorum. » Has autem fortitudines nulla prædictarum enumerationum continet. Ergo prædictæ enumerationes partium fortitudinis non videntur esse convenientes.

(Conclusio. — Quatuor sunt fortitudinis integrales partes, quarum fiducia ac magnificentia ad actum ejus aggrediendi, patientia verò et perseverantia ad sustinendi actum spectant; quia virtutes extra fortitudinis materiam extensæ, etiam potentiales fortitudinis partes rectè dici possunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dic-



avoir trois sortes de parties, les parties subjectives, intégrales et potentielles. Mais on ne sauroit assigner à la force, considérée comme vertu spéciale, des parties subjectives, puisque sa matière étant tout-à-fait spéciale, elle n'est point susceptible d'être divisée en plusieurs vertus d'espèce différente. Elle n'a donc que des parties quasi intégrales et potentielles : intégrales en tant qu'elles comprennent ce qui doit concourir à un acte de force : potentielles en tant que ce que la force observe dans les cas très-difficiles, comme les dangers de mort, quelques autres vertus l'observent aussi, mais dans les occasions moins périlleuses, en sorte qu'elles s'adjoignent à la force comme des vertus secondaires à la vertu principale. Comme nous l'avons dit déjà, quest. CXXIII, art. 3 et 6, la force se partage en deux actes : l'un actif, l'autre passif : entreprendre et supporter. Pour entreprendre il faut deux choses, premièrement une sorte de préparation de l'ame, c'est-à-dire un esprit actif et entreprenant; et c'est pourquoi Cicéron place d'abord la confiance. Aussi dit-il que « la confiance donne à l'esprit cette foi en lui-même, cet espoir assuré qui le soutient dans les choses grandes et honorables. » La seconde condition de la force active regarde l'exécution de l'entreprise : c'est à savoir que l'on ne défaille pas dans l'accomplissement de ce qui a été commencé avec confiance. Et sur ce point Cicéron place la magnificence, en disant que « la magnificence est le dessein et l'exécution des hautes et grandes entreprises avec une large et splendide disposition de l'esprit, » de façon que l'exécution réponde à la grandeur de la pensée. Si nous rapportons donc ces deux qualités à la matière propre de la force, c'est-à-dire aux périls

ui avons attribué. On trouve dans la même réponse la signification des mots eupsychie et andragathie, qui viennent des mots grecs εὐψυχία et ἀνδραγαθία.

---

tum est (quæst. 48), alicujus virtutis possunt esse triplices partes, scilicet « subjectivæ, integrales, et potentiales. » Fortitudini autem secundùm quòd est specialis virtus, non possunt assignari partes subjectivæ, eo quòd non dividitur in multas virtutes specie differentes, quia est circa materiam valde specialem. Assignantur autem ei partes quasi integrales, et potentiales : « Integrales » quidem secundùm ea quæ oportet concurrere ad actum fortitudinis; « potentiales » autem secundùm quòd ea quæ fortitudo observat circa difficillima, scilicet circa pericula mortis, aliquæ aliæ virtutes observant circa quasdam alias materias minùs difficiles; quæ quidem virtutes adjunguntur fortitudini sicut secundariæ principali. Est autem, sicut suprà dictum est (qu. 123, art. 3 et 6), duplex fortitudinis actus, scilicet aggredi, et sustinere. Ad actum autem aggrediendi duo requiruntur, quorum primum pertinet ad animi præparationem, ut scilicet aliquis promptum animum habeat ad aggrediendum; et quantum ad hoc ponit Tullius « fiduciam; » unde dicit quòd « fiducia est, per quam magnis et honestis in rebus, multum ipse animus in se fiduciæ, certa cum spe collocavit. » Secundum autem pertinet ad operis executionem; ne scilicet aliquis deficiat in executione illorum quæ fiducialiter inchoavit; et quantum ad hoc ponit Tullius « magnificentiam; » unde dicit quòd « magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi ampla quadam et splendida propositione, cogitatio (1) atque administratio » (id est, executio), ut scilicet amplo proposito administratio non desit. Hæc ergo duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis (sci-

(1) Sive *agitatio*, ut Ciceronis textus habet, licèt in manuscripto Summæ *cogitatio*. Nec verò tantùm ad magnificentiam pertinet cogitare aliquid magnum, sed exequi ; quod significat *agitatio*.

de mort, elles en seront comme les parties intégrales, sans lesquelles la force ne peut exister. Si, au contraire, nous les rapportons à quelques autres matières dans lesquelles il y a moins de difficulté, elles formeront des vertus distinctes de la force selon leur espèce; toutefois elles s'adjoindront à elle comme des vertus secondaires à la vertu principale. C'est ainsi que la magnificence, selon le Philosophe, *Ethic.*, IV, tient aux grandes dépenses, tandis que la magnanimité (qui paroît être la même chose que la confiance), regarde les grands honneurs. Le second acte de la force est de supporter; deux choses y sont requises. La première, que dans l'imminence du danger l'ame ne se laisse pas abattre par la tristesse, et ne déchoie pas de sa grandeur. Et là vient se placer la patience, qui est, dit Cicéron, « le support volontaire et prolongé de choses ardues et difficiles qui ont pour cause l'utilité ou l'honnêteté. » Il est encore nécessaire de ne point se désister, selon cette parole de saint Paul, *Hébr.*, XII : « Ne vous lassez point, en laissant abattre votre courage. » Et à cela se rapporte la persévérance. Aussi Cicéron dit-il « que la persévérance est la persistance inébranlable de l'esprit dans un dessein mûrement réfléchi. » Ces deux vertus sont des parties presque intégrales de la force, quand on les limite à la matière propre de celle-ci; mais si on les étend à toutes les choses difficiles, elles formeront des vertus distinctes, et qui cependant s'adjoindront à la force comme des vertus secondaires à la vertu principale (1).

Je réponds aux arguments : 1° La magnificence ajoute à la libéralité

(1) En résumé, la force n'a point de parties subjectives, parce que son objet, qui est les périls de mort, les entreprises très-difficiles, est tellement limité, qu'il ne sauroit se diviser en différentes espèces. La force ne peut donc avoir que des parties intégrales et des parties potentielles. On appelle partie *intégrale* ce qui est une condition nécessaire, une qualité générale de chaque vertu; et partie *potentielle*, la vertu secondaire qui a un objet moins important, mais qui se rapporte à la vertu principale par une certaine similitude d'action ou d'opération. Or, la magnanimité, la magnificence, la patience et la persévérance, se trouvent être à la fois des parties intégrales et des parties potentielles de la force. Elles en sont parties intégrales, lorsqu'elles ont pour objet des entreprises très-difficiles, où le dommage peut être très-considérable, quelquefois mortel. Mais si l'entreprise est moins importante, le péril moins grand,

---

licet ad pericula mortis), erunt quasi partes integrales ipsius sine quibus fortitudo esse non potest. Si autem referantur ad aliquas alias materias, in quibus est minùs difficultatis, erunt virtutes distinctæ à fortitudine secundùm speciem suam; tamen adjungentur ei sicut secundariæ principali : sicut magnificentia à Philosopho in IV. *Ethic.*, ponitur circa magnos sumptus; magnanimitas autem (quæ videtur idem esse fiduciæ), circa magnos honores. Ad alium autem actum fortitudinis, qui est sustinere, duo requiruntur : quorum primum est, ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per tristitiam, et decidat à sua magnitudine. Et quantum ad hoc ponit *patientiam :* unde dixit quod « patientia est honestatis aut utilitatis causâ rerum arduarum ac difficilium voluntaria ac diuturna perpessio. » Aliud autem ad hoc quòd non desistat; secundùm illud *ad Hebr.*, XII : « Non fatigemini, animis vestris deficientes; » et quantum ad hoc ponit *perseverantiam :* unde dicit quòd « perseverantia est in ratione bene considerata, stabilis et perpetua permansio. » Hæc etiam duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, erunt partes quasi integrales ipsius; si autem ad quascumque materias difficiles referantur, erunt virtutes à fortitudine distinctæ; et tamen ei adjungentur, sicut secundariæ principali.

Ad primum ergo dicendum, quòd magnifi-

une certaine grandeur, qui tient à la difficulté que l'on veut surmonter, ce qui est l'objet de l'irascible. Or, voilà ce que fait principalement la force, et c'est sous ce rapport que la magnificence lui appartient.

2° L'espérance par laquelle quelqu'un se confie en Dieu, est une vertu théologale, comme nous l'avons montré, quest. XVII, art. 5; mais la confiance qui fait partie de la force, est une espérance que l'homme a en soi-même, toutefois sans exclure le secours de Dieu (1).

3° Il est dangereux d'entreprendre toutes les grandes choses, parce que si l'on y succombe, on en reçoit un notable dommage. En sorte que quand la magnificence et la confiance s'attachent à de grandes entreprises, elles se trouvent avoir une certaine affinité avec la force, en raison de l'imminence du péril.

4° La patience ne souffre pas seulement sans tristesse excessive les dangers de mort qui font l'objet de la force, mais encore toutes les autres choses difficiles ou dangereuses. Dans ce dernier cas, elle n'est qu'une vertu annexe de la force; mais quand il s'agit d'un péril de mort, elle en devient une partie intégrale.

5° La persévérance, en tant qu'elle est la continuation d'une bonne œuvre poussée jusqu'à la fin, peut se trouver dans toutes les vertus; mais elle fait partie de la force dans les circonstances que nous avons dites.

6° Macrobe reconnoît les quatre parties indiquées par Cicéron, savoir,

elles ne sont plus que des parties potentielles de la force, des vertus secondaires, qui s'adjoignent à la vertu principale par une certaine similitude d'action. Que Judas Macchabée entreprenne de délivrer son pays, la magnanimité, la magnificence, la patience, la persévérance qu'il déploiera dans cette guerre héroïque, seront des parties intégrales de la force, parce que le but est très-difficile à atteindre, parce qu'il y a péril de mort enfin : aussi sera-t-il l'homme *fort* par excellence. Que Zorobabel entreprenne de reconstruire le Temple : c'est un grand dessein, où il y a de la magnanimité, où il faut de la magnificence, de la patience, de la persévérance; mais comme il n'y a pas de difficultés très-grandes, de dangers mortels à courir, ces vertus secondaires ne seront en ce cas que des parties potentielles de la force.

(1) « Malheur, dit le Prophète, à celui qui se confie en l'homme, » ou selon l'énergique expression des Septante, « qui s'appuie sur un bras de chair, » *Jérémie*, XVII. Car, sans le

---

centia circa materiam liberalitatis addit quamdam magnitudinem, quæ pertinet ad rationem ardui, quod est objectum irascibilis; quam principaliter perficit fortitudo; et ex hac parte pertinet ad fortitudinem.

Ad secundum dicendum, quòd spes qua quis de Deo confidit, ponitur virtus theologica, ut supra habitum est (qu. 17, art. 5). Sed per fiduciam quæ nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet spem in seipso, tamen sub Deo.

Ad tertium dicendum, quòd quascumque res magnas aggredi videtur periculosum esse; quia in his deficere est valde nocivum : unde etiam si magnificentia et fiducia circa quæcumque alia magna operanda vel aggredienda ponantur, habent quamdam affinitatem cum fortitudine, ratione periculi imminentis.

Ad quartum dicendum, quòd patientia non solùm perpetitur pericula mortis (circa quæ est fortitudo), absque superabundanti tristitia, sed etiam quæcumque alia difficilia sive periculosa. Et secundùm hoc, ponitur virtus adjuncta fortitudini. In quantum autem est, circa pericula mortis, est pars integralis ipsius.

Ad quintum dicendum, quòd perseverantia, secundùm quòd dicit continuitatem boni operis usque in finem, circumstantia omnia omnis virtutis esse potest. Ponitur autem pars fortitudinis secundùm quòd dictum est.

Ad sextum dicendum, quòd Macrobius ponit

« la confiance, la magnificence, la tolérance, qu'il met à la place de la patience, et la fermeté qu'il met au lieu de la persévérance. » Il en ajoute trois autres, dont deux, la magnanimité et la sécurité, sont comprises par Cicéron sous le nom de la confiance. Mais Macrobe entre plus dans le détail. Car la confiance emporte l'espérance de l'homme aux grandes choses; et l'espérance suppose le désir de la grandeur, qui appartient à la magnanimité. Nous avons déjà dit, en effet, que l'espérance présupposoit l'amour et le désir de ce que l'on espère. On pourroit mieux dire encore, que la confiance tient à la certitude de l'espérance, et la magnanimité à la grandeur de la chose espérée. Mais l'espérance ne peut être assurée qu'autant qu'on enlève tous les obstacles. Car souvent on seroit porté à espérer quelque chose, si la crainte ne venoit nous ravir l'espérance. La crainte lui est donc contraire d'une certaine façon, et c'est pourquoi Macrobe ajoute la sécurité, qui exclut la crainte. Il indique encore la constance, que l'on peut rapporter à la magnificence, puisque pour agir magnifiquement, il faut avoir un esprit constant. Aussi Cicéron comprend-il dans la magnificence non-seulement l'administration des grandes affaires, mais encore la conception des vastes entreprises. La constance se rattache également à la persévérance : on appelle persévérant celui que la longueur du temps n'effraie pas, et constant celui qu'aucun obstacle ne sauroit détourner de son but. Les vertus que distingue Andronic, paroissent se rapporter aussi à celles que nous avons données. Il indique la persévérance et la magnificence avec Cicéron et Macrobe, la

secours de Dieu, toute force humaine n'est que foiblesse. C'est pourquoi l'homme ne se doit glorifier de rien, « ni attribuer à sa vertu, comme le dit saint Jérôme sur ce passage de Jérémie, ce qui est l'effet de la clémence divine. » Soit donc qu'il s'agisse de l'espérance théologale qui a Dieu seul pour objet, parce qu'elle attend de lui tout son bien; soit qu'il s'agisse de l'espérance commune, dont il est ici question, et qui a pour objet les choses humaines, on ne sauroit en exclure le secours divin.

---

quatuor prædicta à Tullio posita; scilicet « fiduciam, magnificentiam, tolerantiam, » quam ponit loco « patientiæ, » et « firmitatem » quam ponit loco « perseverantiæ. » Superaddit autem tria; quorum duo, scilicet magnanimitas et securitas, à Tullio sub fiducia comprehenduntur; sed Macrobius magis per specialia distinguit. Nam fiducia importat spem hominis ad magna. Spes autem cujuslibet rei præsupponit appetitum in magna protensum per desiderium, quod pertinet ad magnanimitatem. Dictum est enim suprà (1, 2, qu. 40, art. 7), quòd spes præsupponit amorem et desiderium rei speratæ. Vel potest meliùs dici quòd *fiducia* pertinet ad spei certitudinem : *magnanimitas* autem ad magnitudinem rei speratæ : spes autem firma esse non potest nisi amoveatur contrarium. Quandoque enim aliquis quantum ex seipso est, speraret aliquid, sed spes tollitur propter impedimentum timoris. Timor enim quodammodo spei contrariatur; ut suprà habitum est (1, 2, qu. 40, art. 4, ad 1). Et ideo Macrobius addit *securitatem* quæ excludit timorem. Tertium autem addit, scilicet *constantiam* quæ sub magnificentia comprehendi potest; oportet enim in his quæ magnificè aliquis facit constantem animum habere. Et ideo Tullius ad magnificentiam pertinere dicit, non solam administrationem rerum magnarum, sed etiam animi amplam excogitationem ipsarum. Potest etiam constantia ad perseverantiam pertinere : ut *perseverans* dicatur aliquis ex eo quòd non desistit propter diuturnitatem; *constans* autem ex eo quòd non desistit propter quæcumque alia repugnantia. Illa etiam quæ Andronicus ponit, ad eadem pertinere videntur : ponit enim *perseverantiam et magnificentiam* cum Tullio et Macrobio, *magnanimitatem* autem cum

magnanimité avec Macrobe seulement. Quant à la douceur ou *lénie*, c'est la même chose que la patience ou la tolérance. Andronic dit en effet que la *lénie* est une habitude prompte qui nous fait faire les efforts nécessaires et supporter ce que la raison admet. L'*eupsychie*, c'est-à-dire le bon état de l'ame, paroît être la même chose que la sécurité; car Andronic dit que « c'est une force de l'ame pour l'accomplissement de ses desseins. » La virilité se rapporte à la confiance, puisque selon lui « c'est une habitude qui suffit à nous faire suivre la vertu. » Après la magnificence il place l'*andragathie* qui est comme la bonté virile, et qui se rapporte à la magnificence. Car celle-ci ne consiste pas seulement en ce que l'homme soit plein de force dans l'exécution de ses grands desseins, ce qui est du ressort de la constance; mais elle veut qu'il les accomplisse avec une certaine prudence et sollicitude viriles. Il dit en effet que « l'*andragathie* est une vertu de l'homme, qui lui sert à exécuter ses œuvres. » On voit ainsi que toutes les parties de ce genre peuvent se réduire aux quatre principales indiquées par Cicéron.

7° Les cinq divisions assignées par Aristote n'ont pas le vrai caractère de la vertu; elles se trouvent, il est vrai, dans l'acte de la force, mais elles diffèrent par le motif, comme nous l'avons montré, quest. CXXIII, art. 1 et 2. Et c'est pourquoi ce sont de certains modes, plutôt que des parties de la force (1).

(1) Les cinq forces énumérées dans la septième objection, ne sont pas en effet cinq espèces différentes, mais la même espèce de force, venant seulement de cinq motifs différents. Or, ce n'est pas le motif d'après lequel on agit, mais l'objet, la matière qui distingue les vertus entre elles. Que l'on soit fort par crainte du déshonneur, par expérience de la guerre, par passion comme la colère par exemple, par habitude de la victoire ou par ignorance du danger, c'est toujours la même force, par conséquent la même espèce de vertu. Il ne sauroit point d'ailleurs y avoir deux sortes de forces, comme on l'a dit plus haut, puisque la force n'a qu'un seul objet, qui est les grands périls, les périls de mort.

Macrobio. *Lenia* autem est idem quod « patientia vel tolerantia, » dicit enim quòd « *lenia* est habitus promptus, tributus ad conari qualia oportet, et sustinere quæ ratio dicit. » *Eupsychia* autem, id est, « bona animositas, » idem videtur esse quod *securitas* : dicit enim quòd est « robur animæ ad perficiendum opera ipsius. » Virilitas autem videtur idem esse quod *fiducia :* dicit enim quòd « virilitas est habitus per se sufficiens; tributus in his quæ secundùm virtutem sunt. » Magnificentiæ autem addit *andragathiam* quasi « virilem bonitatem, » quæ apud nos *strenuitas* potest dici. Ad magnificentiam autem pertinet non solùm quòd homo consistat in executione magnorum operum (quod pertinet ad constantiam), sed etiam cum quadam virili prudentia et sollicitudine ea exequatur; quod pertinet ad *andragathiam* sive *strenuitatem* (1) : unde dicit quòd « *andragathia* est viri virtus, adinventiva communicabilium operum. » Et sic patet quòd omnes hujusmodi partes ad quatuor principales reducuntur, quas Tullius ponit.

Ad septimum dicendum, quòd illa quinque quæ ponit Aristoteles deficiunt à vera ratione virtutis; quia etsi conveniant in actu fortitudinis, differunt tamen in motivo, ut suprà habitum est (qu. 123, art. 1, ad 2); et ideo non ponuntur partes fortitudinis, sed quidam fortitudinis modi.

(1) Sic explicat Budæus ipse græcum ἀνδραγαθία, addens quòd etiam ad probitatem significandam, vel officium boni viri ab Herodoto usurpatur. Et hoc ex ipsa vocis notione colligi potest, quasi sit ἀνδρὸς ἀγαθότης, id est *bonitas viri.*

QUESTION CXXIX.

De la magnanimité.

Nous parlerons ensuite de chacune des parties de la force, en comprenant, sous les quatre principales indiquées par Cicéron, toutes les autres parties. Toutefois à la place de la confiance nous mettrons la magnanimité, dont parle aussi Aristote.

Nous traiterons donc 1° de la magnanimité; 2° de la magnificence; 3° de la patience; 4° de la persévérance (1).

Sur le premier point, nous nous occuperons d'abord de la magnanimité, et ensuite des vices qui y sont opposés.

On demande huit choses sur la magnanimité : 1° A-t-elle pour objet les honneurs? 2° Recherche-t-elle seulement les grands honneurs? 3° Est-elle une vertu? 4° Est-elle une vertu spéciale? 5° Est-elle une partie de la force? 6° Quel rapport a-t-elle avec la confiance? 7° Quel rapport a-t-elle avec la sécurité? 8° Quel rapport a-t-elle avec les biens de la fortune?

ARTICLE I.

La magnanimité a-t-elle pour objet les honneurs?

Il paroît que la magnanimité n'a pas pour objet les honneurs. 1° La magnanimité se trouve en effet dans l'irascible, ainsi que l'indique son nom qui veut dire grandeur de courage. Or, le courage se prend pour la

(1) L'ordre dans lequel notre saint auteur place ces quatre vertus, n'est pas arbitraire, mais tiré de leur nature même. Que faut-il pour mener à bonne fin toute entreprise difficile? la concevoir d'abord avec une certaine grandeur d'esprit, dans un but élevé, et c'est ce que fait la magnanimité. Il faut l'exécuter ensuite largement, sans parcimonie, sans petitesses, c'est-à-dire avec magnificence. Il faut encore de la patience pour ne point se laisser abattre par les obstacles, les entraves de tout genre que l'on rencontre, quelquefois les revers. Enfin, et

---

QUÆSTIO CXXIX.

De magnanimitate, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de singulis fortitudinis partibus; ita tamen ut sub quatuor principalibus quas Tullius ponit, alias comprehendamus; nisi quòd « magnanimitatem », de qua etiam Aristoteles tractat, loco fiduciæ ponemus. 1° Considerandum erit de magnanimitate. 2° De magnificentia. 3° De patientia. 4° De perseverantia.

Circa primum primò considerandum est de magnanimitate, secundò de vitiis oppositis.

Circa primum quæruntur octo. 1° Utrùm magnanimitas sit circa honores. 2° Utrùm magnanimitas sit solùm circa magnos honores. 3° Utrùm sit virtus. 4° Utrùm sit virtus specialis. 5° Utrùm sit pars fortitudinis. 6° Quomodo se habeat ad fiduciam. 7° Quomodo se habeat ad securitatem. 8° Quomodo se habeat ad bona fortunæ.

ARTICULUS I.

Utrùm magnanimitas sit circa honores.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd magnanimitas non sit circa honores. Magnanimitas enim est in irascibili, quod ex ipso nomine patet, nam « magnanimitas » dicitur quasi « magnitudo animi. » Animus autem pro vi irascibili

force irascible, selon ce passage du Philosophe : « C'est dans l'appétit sensitif que sont le désir et le courage, c'est-à-dire le concupiscible et l'irascible, » *De anima*, III, 42; mais l'honneur est un bien concupiscible ou désirable, puisqu'il est la récompense de la vertu. Il ne paroît donc pas que la magnanimité ait pour objet les honneurs.

2° La magnanimité étant une vertu morale, doit nécessairement tenir aux passions ou aux actions. Si elle avoit les actions pour objet, elle feroit partie de la justice; elle doit donc tenir aux passions. Or, l'honneur n'est pas une passion. Donc la magnanimité n'a pas pour objet les honneurs.

3° Pour être magnanime il faut plutôt poursuivre que s'abstenir; car on appelle quelqu'un magnanime lorsqu'il tend aux grandes choses. Mais la vertu consiste à fuir les honneurs, et non pas à les désirer. Donc la magnanimité n'a pas les honneurs pour objet.

Mais le Philosophe dit au contraire, *Ethic.*, IV, que « la magnanimité a pour objet les honneurs et le déshonneur. »

(Conclusion. — Comme la magnanimité s'occupe de grandes choses, ainsi que son nom l'indique, et que les honneurs sont ce qui a le plus d'éclat parmi les choses extérieures, on dit avec raison que la magnanimité a les honneurs pour objet.)

Selon la signification de son nom, la magnanimité implique une certaine élévation de l'ame vers ce qui est grand. Or, on peut considérer de deux façons l'habitude de la vertu : d'abord dans la matière qui en fait l'objet; et ensuite dans l'acte particulier, c'est-à-dire dans l'usage régulier de cette matière. Et comme l'habitude de la vertu est principalement

surtout, il faut savoir attendre, persister malgré les délais, les lenteurs inévitables, c'est-à-dire avoir de la persévérance : le succès est à ce prix. Tel est l'ordre dans lequel toute entreprise se conçoit, s'exécute et s'achève, et tel est aussi l'ordre dans lequel notre saint docteur va traiter de chacune de ces vertus.

---

ponitur, ut patet in III. *De Anima* (text. 42), ubi Philosophus dicit quòd « in sensitivo appetitu est desiderium et animus; » id est, « concupiscibilis et irascibilis. » Sed honor est quoddam bonum concupiscibile, cùm sit præmium virtutis. Ergo videtur quòd magnanimitas non sit circa honores.

2. Præterea, magnanimitas cùm sit virtus moralis, oportet quòd sit « circa passiones vel operationes. » Non autem est circa operationes, quia sic esset pars justitiæ : et sic relinquitur quòd sit circa passiones. Honor autem non est passio. Ergo magnanimitas non est circa honores.

3. Præterea, ratio magnanimitatis videtur pertinere magis ad prosecutionem quàm ad fugam. Dicitur enim « magnanimus, » quia ad magna tendit. Sed virtuosi non laudantur ex hoc quòd cupiunt honores, sed magis ex eo quòd eos fugiunt. Ergo magnanimitas non est circa honores.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, quod « magnanimitas est circa honores et inhonorationes. »

(Conclusio. — Cùm in rebus magnis versetur magnanimitas, ut ipsius nomen indicat, honores autem inter res externas maximè emineant; rectè dicitur magnanimitatem circa honores versari.)

Respondeo dicendum, quòd magnanimitas ex suo nomine importat quamdam extensionem animi ad magna. Consideratur autem habitudo virtutis ad duo : primo, ad materiam circa quam operatur; alio modo ad actum proprium, qui consistit in debito usu talis materiæ. Et quia habitus virtutis principaliter ex actu determi-

déterminée par l'acte, on dit que quelqu'un est magnanime, lorsque son esprit tend aux grandes actions. D'un autre côté la grandeur d'un acte peut être envisagée soit d'une manière relative, soit d'une manière absolue. Ainsi l'on dira que relativement telle action est grande, quoique l'objet en soit petit ou médiocre, parce que on en aura fait un usage excellent. Mais, simplement et absolument parlant, la grandeur d'un acte consiste dans l'usage parfait d'une chose très-grande. Or, parmi les choses qui sont à l'usage de l'homme, c'est-à-dire parmi les choses extérieures, l'honneur est absolument ce qu'il y a de plus grand. Il se rapproche beaucoup de la vertu, qu'il récompense et à laquelle il rend témoignage; il est en outre consacré à Dieu et à ses saints; enfin les hommes n'épargnent rien pour l'obtenir comme pour éviter le blâme. Si donc la magnanimité consiste à rechercher ce qui est grand absolument et simplement parlant, comme la force à faire ce qui est très-difficile, il est juste que la magnanimité ait les honneurs pour objet.

Je réponds aux arguments : 1° Le bien ou le mal, considérés en eux-mêmes, tiennent au concupiscible; mais si l'on y ajoute une idée de difficulté, ils appartiennent à l'irascible. C'est ainsi que la magnanimité se rapporte aux honneurs, en raison de la grandeur ou de la difficulté qui s'y trouve.

2° L'honneur n'est ni une passion ni une action, mais il est l'objet d'une passion, savoir de l'espérance, qui désire les biens difficiles à obtenir. C'est pourquoi la magnanimité tient immédiatement à la passion de l'espérance, et médiatement seulement aux honneurs qui en sont l'objet; il en est de même de la force, qui se rapporte aux périls de mort, en tant qu'ils sont un objet de crainte et d'audace.

3° Ceux qui méprisent les honneurs, en ce sens qu'ils ne font rien de

---

natur, ex hoc principaliter dicitur aliquis *magnanimus*, quia habet animum ad aliquem magnum actum. Aliquis autem actus potest dici dupliciter magnus : uno modo, secundùm proportionem; alio modo, absolutè. Magnus quidem potest dici actus secundùm proportionem, etiam qui consistit in usu alicujus rei parvæ, vel mediocris; putà si aliquis illa re optimè utatur. Sed simpliciter et absolutè magnus actus est, qui consistit in optimo usu rei maximæ. Res autem quæ in usum hominis veniunt, sunt res exteriores; inter quas simpliciter maximum est honor; tum quia propinquissimum est virtuti, ut pote testificatio quædam existens de virtute alicujus, ut suprà habitum est (qu. 118, art. 1 et 2); tum etiam quia Deo et optimis exhibetur; tum etiam quia homines propter honorem consequendum, ut et vituperium vitandum, alia omnia postponunt. Sic autem dicitur aliquis *magnanimus* ex his quæ sunt magna absolutè et simpliciter, sicut dicitur aliquis *fortis* ex his quæ sunt difficilia simpliciter. Et ideo consequens est quòd magnanimitas consistit circa honores.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum vel malum, absolutè quidem considerata, pertinent ad concupiscibilem; sed in quantum additur ratio ardui, sic pertinent ad irascibilem. Et hoc modo honorem respicit magnanimitas, in quantum scilicet honor habet rationem magni vel ardui.

Ad secundum dicendum, quòd honor, etsi non sit passio vel operatio, est tamen alicujus passionis objectum, scilicet spei, quæ tendit in bonum arduum : et ideo magnanimitas est quidem immediatè circa passionem spei; mediatè autem circa honorem, sicut circa objectum spei; sicut et de fortitudine supra dictum est, quòd est circa pericula mortis, in quantum sunt objectum timoris et audaciæ.

Ad tertium dicendum, quòd illi qui contem-

répréhensible pour les obtenir, et qu'ils ne les désirent pas avec excès, sont vraiment dignes d'éloges. Mais il faudroit blâmer celui dont le mépris consisteroit à ne rien faire qui fût digne d'honneur. La magnanimité doit donc nous inspirer le désir de faire des actions honorables, et non une estime trop grande des honneurs humains (1).

ARTICLE II.

La magnanimité a-t-elle de soi pour objet les grands honneurs?

Il paroît que la magnanimité n'a pas de soi pour objet les grands honneurs. 1° L'honneur est l'objet propre de la magnanimité; mais le plus ou le moins ne sont que des accidents de l'honneur. Donc il n'est pas nécessaire que la magnanimité ait pour objet un grand honneur.

2° Il y a entre la magnanimité et les honneurs le même rapport qu'entre la douceur et la colère. Or, il n'est pas de l'essence de la douceur que la colère qu'elle surmonte soit grande ou petite. Donc il n'est pas non plus de l'essence de la magnanimité qu'elle ait pour objet de grands honneurs.

3° Les petits honneurs diffèrent moins des grands que le déshonneur. Or, la magnanimité s'exerce parfaitement envers le déshonneur; elle peut donc le faire aussi envers les petits honneurs; et par conséquent elle n'a pas seulement les grands pour objet.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, II, que « la magnanimité a pour objet les grands honneurs. »

(1) Il ne faut pas confondre la timidité, la petitesse d'esprit avec l'humilité. On peut avoir de grandes vues, entreprendre de grandes choses et être humble. Qui fut plus humble que saint Louis, et qui eut cependant de plus vastes desseins? La magnanimité n'est pas du tout contraire à l'humilité, comme saint Thomas le démontre dans l'article suivant. C'est une calomnie des philosophes modernes d'avoir prétendu que les vertus chrétiennes rapetissoient l'esprit,

---

nunt honores hoc modo quòd pro his adipiscendis nihil inconveniens faciunt, nec eos nimis appretiantur, laudabiles sunt. Si quis autem hoc modo contemneret honores, quòd non curaret facere ea quæ sunt digna honore, hoc vituperabile esset. Et hoc modo magnanimitas est circa honores, ut videlicet studeat facere ea quæ sunt honore digna; non tamen sic, ut pro magno æstimet humanum honorem.

ARTICULUS II.

Utrùm magnanimitas de sui ratione habeat quòd sit circa magnum honorem.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd magnanimitas de sui ratione non habeat quòd sit circa magnum honorem. Propria enim materia magnanimitatis est honor, ut dictum est (art. 1). Sed *magnum* et *parvum* accidunt honori. Ergo de ratione magnanimitatis non est quòd sit circa magnum honorem.

2. Præterea, sicut magnanimitas est circa honores, ita mansuetudo est circa iras. Sed non est de ratione mansuetudinis quòd sit circa iras magnas vel parvas. Ergo etiam non est de ratione magnanimitatis quòd sit circa magnos honores.

3. Præterea, parvus honor minùs distat à magno honore, quàm exhonoratio. Sed magnanimitas bene se habet circa exhonorationes. Ergo etiam et circa parvos honores. Non ergo est solùm circa honores magnos.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II. *Ethic.*, quòd « magnanimitas est circa magnos honores. »

(1) De his etiam suprà, qu. 60, art. 5; et infrà in hac ipsa præsenti quæst., art. 2, ad 2; et III, *Sent.*, dist. 9, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 2, in corp.; ut et quæstiunc. 3, ad 3; et iterum dist. 23, qu. 1, art. 2, circa finem.

(CONCLUSION. — Il est de l'essence de la magnanimité de tendre aux grands honneurs.)

Selon le Philosophe, *Physic.*, VII, « la vertu est une certaine perfection, » et on l'entend « d'une perfection de puissance qui tend à sa fin dernière. » Or, la perfection de puissance se montre, non dans une œuvre quelconque, mais dans celle qui présente quelque grandeur ou quelque difficulté. Car toute puissance, quelqu'imparfaite qu'elle soit, peut s'exercer dans une œuvre petite et débile. Il est donc de l'essence de la vertu d'avoir pour objet quelque chose « de difficile et de bon. » Ceci peut s'entendre de deux façons : d'abord sous le rapport de la raison, en tant qu'il est difficile de trouver le milieu de la raison et de l'établir en quelque matière : ce qui se présente dans l'acte des vertus intellectuelles, et même dans les actes de la justice. La seconde difficulté vient de la matière, qui se refuse aux moyens que la raison emploie pour la soumettre. Cela se rencontre principalement dans les autres vertus morales, qui ont pour objet les passions, car « les passions combattent contre la raison, » selon la parole de saint Denis l'Aréopagite, *De div. Nom.*, IV. Il faut observer que certaines passions ont une grande force pour résister à la raison ; cette force vient tantôt de la passion, et tantôt de ce qui est l'objet de celle-ci. En effet, comme l'appétit sensitif, en qui résident les passions, est naturellement soumis à la raison, les passions n'ont de force contre elle qu'autant qu'elles sont violentes. En conséquence les vertus morales combattent surtout ce qu'il y a de grand dans ces passions : ainsi la force a pour objet

avilissoient le courage. L'humilité consiste à connoître sa foiblesse, à ne point s'élever au-delà de ce que l'on mérite, et non à laisser inutiles les dons de Dieu qui sont en nous. C'est un devoir, au contraire, de les employer pour le bien de l'Eglise, de son pays, de ses frères, mais en en reportant la gloire à Dieu de qui ils viennent. Il ne faut donc point fuir les honneurs lorsqu'ils sont utiles au service de Dieu, mais chercher à s'en rendre digne, et ne les estimer que ce qu'ils valent.

(CONCLUSIO. — De ratione magnanimitatis est quòd circa magnos honores versetur.)

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in VII. *Physic.*, « virtus est perfectio quædam, » et intelligitur esse « perfectio potentiæ, ad cujus ultimum pertinet, » ut patet in primo de cœlo. Perfectio autem potentiæ non attenditur in qualicumque operatione, sed in operatione quæ habet aliquam magnitudinem aut difficultatem. Quælibet enim potentia quantumcumque imperfecta, potest in aliquem operationem modicam et debilem : et ideo ad rationem virtutis pertinet ut sit « circa difficile et bonum, » ut dicitur in II. *Ethic. Difficile* autem et *magnum* (quæ ad idem pertinent) in actu virtutis potest attendi dupliciter : uno modo, ex parte rationis ; in quantum scilicet difficile est medium rationis adinvenire, et in aliqua materia statuere ; et ista difficultas solùm invenitur in actu virtutum intellectualium, et etiam in actu justitiæ. Alia autem difficultas est ex parte materiæ, quæ de se repugnantiam habere potest ad modum rationis qui est circa eam ponendus : et ista difficultas præcipuè attenditur in aliis virtutibus moralibus, quæ sunt circa passiones ; quia « passiones repugnant contra rationem, » ut Dionysius dicit IV. cap. *De div. Nomin.* Circa quas considerandum est quòd quædam passiones sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis ; quædam verò principaliter ex parte rerum quæ sunt objecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes, eo quòd appetitus sensitivus, in quo sunt passiones, naturaliter subditur rationi : et ideo virtutes quæ sunt circa hujusmodi passiones, non opponuntur nisi circa id quod est magnum in ipsis

les grandes craintes et les grandes audaces; la tempérance combat les plus vives concupiscences, la douceur les plus fortes colères. D'autres passions tirent leur force des choses extérieures qui en sont l'objet, comme l'amour de l'argent, des honneurs. Dans ce cas la vertu ne doit pas s'attacher seulement à ce qu'il y a de plus grand, mais aussi à ce qu'il y a de moindre; car ces moindres choses sont très-désirables, lorsqu'elles sont nécessaires à la vie humaine. En conséquence l'amour de l'argent peut produire deux vertus : l'une qui fait des dépenses médiocres, modérées, et que l'on appelle la libéralité; l'autre qui fait de grandes dépenses, et qui est la magnificence. Les honneurs sont également l'occasion de deux vertus : l'une qui recherche les médiocres honneurs, et qui n'a point de nom; on l'appelle cependant de son but *philotimie* (1), c'est-à-dire amour de l'honneur, et *aphilotimie*, qui veut dire sans amour de l'honneur. Car on loue tantôt l'amour, et tantôt le mépris des honneurs, pourvu que l'un et l'autre sentiments soient modérés. L'autre vertu a pour objet les grands honneurs, et s'appelle la magnanimité. C'est pourquoi les honneurs éminents sont la matière propre de la magnanimité, et c'est à faire des choses qui en soient dignes, que tend l'homme magnanime.

Je réponds aux arguments : 1° Le plus et le moins sont des accidents dans les honneurs considérés en eux-mêmes. Mais ils établissent une grande différence, lorsqu'on les compare à la raison, dont il ne faut pas dépasser la mesure dans l'usage des honneurs : ce qui est bien plus difficile dans les grands que dans les petits.

(1) Du mot grec φιλοτιμία, amour de l'honneur, dont l'opposé est ἀφιλοτιμία, sans amour de l'honneur. Ces deux sentiments, quoique contraires, peuvent être également louables en ce sens qu'il est quelquefois aussi beau de refuser les honneurs que de les désirer : par exemple, s'il faut les acheter au prix de la conscience; ou si l'on y renonce pour se consacrer à Dieu.

---

passionibus : sicut fortitudo est circa maximos timores et audacias; temperantia autem circa maximarum delectationum concupiscentias; et similiter mansuetudo est circa maximas iras. Passiones autem quædam habent magnam vim repugnandi rationi ex ipsis rebus exterioribus quæ sunt passionum objecta, sicut amor vel cupiditas pecuniæ, sive honoris. Et in his oportet esse virtutem non solùm circa id quod est maximum in eis, sed etiam circa mediocria vel minora; quia res exteriùs existentes, etiam si sint parvæ, sunt multùm appetibiles, utpote necessariæ ad vitam hominis. Et ideo circa appetitum pecuniarum sunt duæ virtutes : una quidem circa mediocres vel moderatas, scilicet *liberalitas :* alia autem circa pecunias magnas, scilicet *magnificentia.* Similiter etiam et circa honores sunt duæ virtutes : una quidem circa mediocres honores, quæ innominata est; nominatur tamen ex suis extremis, quæ sunt *philotimia*, id est, *amor honoris;* et *aphilotimia*, id est, *sine amore honoris.* Laudatur enim quandoque qui amat honorem, quandoque autem qui non curat de honore; prout scilicet utrumque moderatè fieri potest. Circa magnos autem honores est magnanimitas. Et ideo dicendum est quòd propria materia magnanimitatis est magnus honor, et ad ea tendit magnanimus quæ sunt magno honore digna.

Ad primum ergo dicendum, quòd *magnum* et *parvum* per accidens se habent ad honorem, secundùm se consideratum. Sed magnam differentiam faciunt secundùm quòd comparantur ad rationem, cujus modum in usu honoris observari oportet; qui multò difficiliùs observatur in magnis honoribus quàm in parvis (1).

(1) Quantò magis honores magni blandiuntur, vel mentem suo fastu titillant, etc.

2° Dans la colère, et dans plusieurs autres passions, il n'y a de difficulté notable que pour vaincre ce qui est violent, et c'est en cela seulement que consiste la vertu. Mais il n'en est pas ainsi des richesses et des honneurs qui sont des objets existants hors de l'ame.

3° Celui qui use bien des grandes choses, use également bien des petites. L'homme magnanime recherche les grands honneurs, parce qu'il en est digne, même lorsque ces honneurs ne sont pas au niveau de son mérite. La vertu, que Dieu honore lui-même, ne sauroit être assez honorée par l'homme. Le magnanime ne se laisse donc pas enfler par ces honneurs, grands ou petits, car il les regarde comme au-dessous de lui. Il ne se laisse pas non plus abattre par le déshonneur; mais il le méprise, sachant bien qu'il ne le mérite pas.

ARTICLE III.

La magnanimité est-elle une vertu?

Il paroît que la magnanimité n'est pas une vertu. 1° Toute vertu morale consiste dans le milieu. Mais la magnanimité, au contraire, recherche ce qu'il y a de plus grand, puisque le magnanime « se croit lui-même digne des plus grandes choses, » *Ethic.*, IV; elle n'est donc pas une vertu.

2° Celui qui a une vertu les a toutes, comme nous l'avons démontré, I, II, quest. LXV, art. 1. Or, on peut avoir quelque vertu sans être magnanime; car le Philosophe dit que « celui qui est, et qui se croit digne des petites choses, est modéré, tandis que le magnanime ne l'est pas, » *ibid.* Donc la magnanimité n'est pas une vertu.

3° La vertu est une bonne qualité de l'ame. Or, la magnanimité exige

---

Ad secundum dicendum, quòd in ira et aliis materiis non habet difficultatem notabilem nisi illud quod est maximum, circa quod solum oportet esse virtutem. Alia autem est ratio de divitiis et honoribus, quæ sunt res extra animum existentes.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui bene magnis utitur, multò magis potest bene uti parvis. Magnanimus ergo intendit magnos honores, sicut quibus est dignus; vel etiam sicut minores his quibus est dignus, quia scilicet virtus non potest sufficienter honorari ab homine, cui debetur honor à Deo. Et ideo non extollitur ex magnis honoribus, quia non reputat eos supra se, sed magis eos contemnit; et multò magis moderatos aut parvos. Et similiter etiam dehonorationibus non frangitur, sed eas contemnit, utpote quas reputat sibi indignè afferri.

ARTICULUS III.

Utrùm magnanimitas sit virtus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd magnanimitas non sit virtus. Omnis enim virtus moralis in medio consistit. Sed magnanimitas non consistit in medio, sed in maximo; quia magnanimus, « maximis dignificat seipsum, » ut dicitur in IV. *Ethic.*, (ubi suprà). Ergo magnanimitas non est virtus.

2. Præterea, qui unam virtutem habet, habet omnes, ut supra habitum est (1, 2, qu. 65, art. 1). Sed aliquis potest habere aliquam virtutem non habens magnanimitatem. Dicit enim Philosophus in IV. *Ethic.* (ut suprà), quòd « qui est parvis dignus, et his dignificat seipsum, temperatus est, magnanimus autem non. » Ergo magnanimitas non est virtus.

3. Præterea, virtus est « bona qualitas men-

(1) De his etiam infrà, qu. 30, art. 2; et II, *Sent.*, dist. 42, qu. 2, art. 4; ut et IV, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 2, ad 1; et qu. 8, de malo, art. 2.

certaines qualités corporelles : « une marche mesurée, une voix grave, une parole ferme, » *ibid.* Donc la magnanimité n'est pas une vertu.

4° Une vertu ne sauroit être contraire à une autre vertu. Or, la magnanimité est opposée à l'humilité; puisque « le magnanime se croit digne des grandes choses, et méprise les autres, » *ibid.* Donc la magnanimité n'est pas une vertu.

5° Il n'y a pas de vertu dont les propriétés ne soient louables. Or, la magnanimité a quelques propriétés dignes de blâme. Premièrement, le magnanime ne se souvient pas des bienfaits qu'il a reçus. Secondement, il est oisif et lent. Troisièmement, il blesse beaucoup de personnes par son ironie. Quatrièmement, il ne peut vivre avec les autres. Cinquièmement, ses qualités sont stériles plutôt que fécondes. Donc la magnanimité n'est pas une vertu.

Mais la sainte Ecriture dit à la louange de plusieurs, II. *Machab.*, XIV : « Nicanor apprenant la vertu (1) des compagnons de Juda, et la grandeur d'ame qu'ils montroient dans la défense de la patrie, etc. » Or, il n'y a de louables que les actions vertueuses. Donc la magnanimité, dont le propre est d'avoir un grand cœur, est une vertu.

(Conclusion. — La magnanimité est une vertu, lorsqu'elle recherche les grands honneurs dans la mesure de la raison.)

Il est de l'essence de la vertu humaine de conserver dans les affaires de la terre une mesure raisonnable, ce qui est le bien propre de l'homme. Or, parmi les choses extérieures, les honneurs tiennent le premier rang. La magnanimité, qui met une modération raisonnable dans leur recherche, est donc une vertu.

(1) Quoique le mot de vertu puisse s'entendre ici de la valeur guerrière de Judas et de ses compagnons, il exprime aussi cependant les qualités morales dont étoient doués les défenseurs

---

tis, » ut suprà habitum est (1, 2, qu. 55, art. 4). Sed magnanimitas habet quasdam corporales dispositiones. Dicit enim Philosophus in IV. *Ethic.* (ut suprà), quòd « motus lentus magnanimi videtur, et vox gravis, et locutio stabilis. » Ergo magnanimitas non est virtus.

4. Præterea, nulla virtus opponitur alteri virtuti. Sed magnanimitas opponitur humilitati. Nam « magnanimus se dignum reputat magnis, et alios contemnit, » ut dicitur in IV. *Ethic.* (ut suprà). Ergo magnanimitas non est virtus.

5. Præterea, cujuslibet virtutis proprietates sunt laudabiles. Sed magnanimitas habet quasdam proprietates vituperabiles. Primò quidem, quia magnanimus non est memor beneficiorum. Secundò, quia est otiosus et tardus. Tertiò quia utitur ironia ad multos. Quartò, quia non potest aliis convivere. Quintò, quia magis possidet infructuosa quàm fructuosa. Ergo magnanimitas non est virtus.

Sed contra est, quòd in laudem quorumdam dicitur *Machab.*, XIV : « Nicanor audiens virtutem comitum Judæ, et animi magnitudinem, quam pro patriæ certaminibus habebant, etc. » Laudabilia autem sunt solùm virtutum opera. Ergo magnanimitas, ad quam pertinet magnum animum habere, est virtus.

(Conclusio. — Magnanimitas est virtus; quippe quæ modum rationis ponit circa magnos honores.)

Respondeo dicendum, quòd ad rationem virtutis humanæ pertinet ut in rebus humanis bonum rationis servetur, quod est proprium hominis bonum. Inter cæteras autem res humanas exteriores, honores præcipuum locum tenent, sicut dictum est. Et ideo magnanimitas, quæ modum rationis ponit circa magnos honores, est virtus.

Je réponds aux arguments : 1° Le Philosophe dit, *Ethic.*, IV, que « le magnanime est extrême dans sa grandeur (en ce sens qu'il tend à ce qu'il y a de plus grand), mais qu'il est modéré autant qu'il le faut, » puisqu'il recherche les grandes choses dans les limites de la raison ; « car il sait reconnoître l'élévation dont il est digne. » c'est-à-dire qu'il ne veut pas s'élever plus qu'il ne mérite.

2° Le lien qui existe entre les vertus ne doit pas s'entendre des actes, de telle sorte qu'il soit possible à chacun de faire des actes de toutes les vertus. Ainsi tout homme vertueux ne sauroit faire indifféremment des actes de magnanimité; cela n'appartient qu'aux grands hommes. Mais il est vrai que quant aux principes de la vertu, qui sont la prudence et la grace, toutes les vertus sont liées entre elles par des habitudes qui existent dans l'ame, soit en acte, soit dans une disposition prochaine; de sorte que sans faire d'acte de magnanimité, on peut avoir une habitude de cette vertu, par laquelle on seroit disposé à l'exercer si l'on en trouvoit l'occasion dans son état.

3° Les mouvements du corps sont aussi divers que les sentiments de l'ame : c'est en ce sens que la magnanimité détermine certains mouvements corporels. L'empressement vient de ce que l'homme a beaucoup de desseins, qu'il se hâte d'accomplir. Le magnanime, au contraire, ne pense qu'aux grandes choses qui sont en petit nombre, et qui demandent une attention soutenue : c'est pourquoi ses mouvements sont lents. De même l'acuité de la voix, la rapidité de la parole, sont propres à ceux qui aiment à disputer, tandis que le magnanime n'aime à s'occuper que de ce qui est important. Et comme les mouvements du corps répondent

d'une si sainte cause. Ces hommes pieux et justes ne combattoient pas seulement pour l'indépendance de leur pays, mais surtout pour la liberté de leur foi, pour le zèle de la gloire divine, pour le salut des ames qu'Antiochus entraînoit à l'idolâtrie.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut etiam Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (ut supra), « magnanimus est quidem magnitudine extremus » (in quantum scilicet ad maxima tendit), « eo autem quòd ut oportet medius ; » quia videlicet ad ea quæ sunt maxima, secundùm rationem tendit ; « eo enim quod est secundùm dignitatem, seipsum dignificat, » ut ibidem dicitur, quia scilicet se non extendit ad majora quàm dignus est.

Ad secundum dicendum, quòd connexio virtutum non est intelligenda secundùm actus, ut scilicet cuilibet competat habere actus omnium virtutum : unde actus magnanimitatis non competit cuilibet virtuoso, sed solùm magnis. Sed secundùm principia virtutum, quæ sunt prudentia et gratia, omnes virtutes sunt connexæ secundùm habitus simul in anima existentes vel in actu vel in propinqua dispositione. Et sic potest aliquis cui non competit actus magnanimitatis, habere habitum magnanimitatis ; per quem scilicet disponitur ad talem actum exequendum, si sibi secundùm statum suum competeret.

Ad tertium dicendum, quòd corporales motus diversificantur secundùm diversas animæ apprehensiones et affectiones : et secundùm hoc contingit quòd ad magnanimitatem consequuntur quædam accidentia determinata circa motus corporales. Velocitas enim motûs provenit ex eo quòd homo ad multa intendit quæ explere festinat. Sed magnanimus intendit solùm ad magna, quæ pauca sunt ; quæ etiam indigent magna attentione : et ideo habet motum tardum. Similiter etiam acuitas vocis et velocitas præcipuè competit his qui de quibuslibet contendere volunt, quod non pertinet ad magnanimos, qui non intromittunt se nisi de magnis. Et sicut

d'ordinaire aux sentiments de l'ame, ceux qui sont naturellement portés à la magnanimité, en ont aussi naturellement les conditions corporelles (1).

4° Il y a dans l'homme des qualités qui sont un don de Dieu, et des défauts qui viennent de l'infirmité de la nature. Lors donc que l'homme magnanime se croit digne de grandes choses, c'est en considération des dons qu'il a reçus de Dieu. S'il se sent une grande force d'ame, la magnanimité le fait tendre aux œuvres de vertu les plus parfaites. Il faut en dire autant de l'usage des autres dons, comme la science ou la fortune. Par l'humilité, au contraire, l'homme s'estime peu en considération de ses propres défauts. Si la magnanimité méprise les autres, c'est lorsqu'ils ne répondent pas aux dons de Dieu, car elle ne les estime pas assez pour faire en leur faveur quelque chose d'inconvenant. L'humilité, au contraire, honore les autres et les croit supérieurs, parce qu'elle regarde en eux les dons de Dieu. C'est ainsi que le Psalmiste disoit de l'homme juste que « le méchant avoit été réduit à rien en sa présence, » *Psalm.* XIV : voilà le mépris de la magnanimité; mais il ajoute que le juste « glorifie ceux qui craignent Dieu, » et voilà l'honneur que l'humilité aime à rendre. Et c'est ainsi que la magnanimité et l'humilité ne sont pas contraires (2), quoiqu'elles paroissent avoir des buts opposés, puisqu'elles agissent par des considérations différentes.

(1) Avec quelle justesse d'observation sont décrits ici les indices corporels qui décèlent un esprit porté au grand : la lenteur de la démarche, la gravité de la voix, la sobriété et l'autorité de la parole! Il est rare en effet que des mouvements précipités, une voix aigre et perçante, une parole trop vive n'annoncent pas la légèreté de l'esprit. Tant il est vrai que le corps se façonne à l'image de l'ame!

(2) On ne sauroit trop remarquer cette comparaison de la magnanimité et de l'humilité, et cette conciliation de deux vertus si nécessaires, l'une pour le service de Dieu, l'autre pour le salut de l'ame. Il faut savoir reconnoître les défauts de ses inférieurs, afin de ne pas les élever au-delà de leur mérite, et c'est ce que fait la magnanimité ; mais il ne faut pas les mépriser cependant à cause des dons de Dieu qui sont en eux, et que l'humilité nous découvre. C'est ainsi que le chrétien juge les hommes sans les abaisser ni s'élever lui-même.

---

prædictæ dispositiones corporalium motuum conveniunt magnanimis, secundùm modum affectionis eorum; ita etiam in his qui sunt naturaliter dispositi ad magnanimitatem, tales conditiones naturaliter inveniuntur.

Ad quartum dicendum, quòd in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet; et aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturæ. Magnanimitas ergo facit quòd homo se magnis dignificet secundùm considerationem donorum quæ possidet ex Deo; sicut si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quòd ad perfecta opera virtutis tendat. Et similiter est dicendum de usu cujuslibet alterius boni, putà scientiæ vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit quòd homo seipsum parvipendat secundùm considerationem proprii defectûs. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios secundùm quòd deficiunt à donis Dei; non enim tantum alios appretiatur quòd pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, et superiores æstimat, in quantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Unde dicitur in *Psalm.* XIV, de viro justo : « Ad nihilum deductus est in conspectu ejus malignus; » quod pertinet ad contemptum magnanimi : « Timentes Dominum glorificat, » quod pertinet ad honorationem humilis. Et sic patet quòd magnanimitas et humilitas non sunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur; quia procedunt secundùm diversas considerationes.

5° Les propriétés dont il est parlé ici ne sont pas blâmables dans l'homme magnanime, mais au contraire parfaitement dignes de louange. On dit premièrement que « le magnanime ne se souvient pas des bienfaits qu'il reçoit; » il faut entendre ceci en ce sens qu'il ne veut pas recevoir de bienfaits sans en rendre de plus grands, ce qui est le comble de la gratitude, dans laquelle il désire exceller comme dans les autres vertus. Secondement, s'il « est oisif et lent, » ce n'est pas qu'il manque de faire ce qui lui est convenable, mais c'est qu'il ne veut s'occuper que des grandes choses, qui sont seules de son ressort. On dit troisièmement « qu'il use d'ironie, » non pas qu'il se mette en contradiction avec la vérité en s'avilissant lui-même ou en reniant sa grandeur, mais parce qu'il ne montre pas celle-ci tout entière, surtout devant ses inférieurs. Car, selon le Philosophe, *ibid.*, le magnanime n'est grand qu'avec ceux qui sont riches ou élevés en dignité; pour les autres, il se met à leur portée. » Quatrièmement, il est vrai « qu'il ne peut vivre avec personne, » c'est-à-dire familièrement, si ce n'est avec ses amis; car il fuit la flatterie et la dissimulation, qui annoncent une petitesse d'esprit. Mais il sait cependant vivre avec tout le monde, grands et petits, autant qu'il en est besoin. Cinquièmement, s'il recherche des biens qui rapportent peu, c'est qu'ils sont honorables; car en tout il préfère ce qui est honorable à ce qui est utile. Les choses utiles ne servent en effet qu'à remédier à quelque défaut opposé à la magnanimité.

Ad quintum dicendum, quòd proprietates illæ secundùm quòd ad magnanimum pertinent, non sunt vituperabiles, sed superexcellenter laudabiles. Quod enim primò dicitur quòd « magnanimus non habet in memoria eos à quibus beneficia recipit, » intelligendum est, quantum ad hoc quòd non est delectabile quòd ab aliquibus beneficia recipiat, quin eis majora recompenset; quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cujus actu vult superexcellere, sicut et in actibus aliarum virtutum. Similiter etiam secundò dicitur, quòd *est otiosus, et tardus;* non quia deficiat ab operando ea quæ sibi conveniunt, sed quia non ingerit se quibuscumque operibus, sed solùm magnis, qualia decent eum. Dicitur etiam tertiò, quòd *utitur ironia;* non secundùm quòd opponitur veritati, ut scilicet dicat de se aliqua vilia quæ non sunt, vel neget aliqua magna quæ sunt; sed quia non totam magnitudinem suam monstrat, maximè quantum ad inferiorum multitudinem; quia sicut etiam Philosophus, *ibid.*, dicit ad « magnanimum pertinet magnum esse ad eos qui in dignitate et bonis fortunæ sunt; ad medios autem, moderatum. » Quartò etiam dicitur, quòd *ad alios non potest convivere* (scilicet familiariter), nisi ad amicos; quia omnino vitat adulationem et simulationem, quæ pertinent ad animi parvitatem : convivit tamen omnibus, et magnis, et parvis secundùm quòd oportet, ut dictum est. Quintò etiam dicitur quòd vult habere magis infructuosa; non quæcumque, sed bona, id est, honesta. Nam in omnibus præponit honesta utilibus tanquam majora. Utilia enim quæruntur ad subveniendum alicui defectui, qui magnanimitati repugnat.

ARTICLE IV.

La magnanimité est-elle une vertu spéciale ?

Il paroît que la magnanimité n'est pas une vertu speciale. 1° Aucune vertu spéciale n'a d'action dans toutes les vertus. Or, le Philosophe, *Ethic.*, IV, dit que « ce qui est grand dans chaque vertu appartient à la magnanimité. » Donc la magnanimité n'est pas une vertu spéciale.

2° On ne sauroit attribuer à aucune vertu spéciale les actes de diverses vertus. Or, il est dit cependant que «le magnanime ne doit point fuir celui qui l'avertit (ce qui est un acte de prudence), ni faire des choses injustes » (ce qui est un acte de justice); qu'il doit être « prompt à faire le bien » (ce qui est un acte de charité); qu'il doit « donner facilement » (ce qui est un acte de libéralité); qu'il doit « être véridique » (ce qui est un acte de vérité); qu'il ne doit pas « se plaindre toujours » (ce qui est un acte de patience). Donc la magnanimité n'est pas une vertu spéciale.

3° Toute vertu est un ornement spécial de l'ame, selon cette parole d'Isaïe, LXI : « Le Seigneur m'a revêtu de vêtements de salut : comme une épouse ornée de ses joyaux. » Mais la magnanimité est l'ornement de toutes les vertus. Donc elle est une vertu générale.

Mais le Philosophe au contraire, *Ethic.*, II, la distingue des autres vertus.

(Conclusion. — Quoique la magnanimité se rattache à toutes les vertus, elle est absolument pourtant une vertu particulière, puisqu'elle a pour objet l'honneur comme bien spécial.)

C'est le propre d'une vertu spéciale de régler selon la mesure de la raison quelque matière déterminée; et voilà ce que fait la magnanimité

ARTICULUS IV.

Utrùm magnanimitas sit virtus specialis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd magnanimitas non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus operatur in omnibus virtutibus. Sed Philosophus in IV. *Ethic.* (ut suprà), dicit quòd « ad magnanimum pertinet quod est in unaquaque virtute magnum. » Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

2. Præterea, nulli speciali virtuti attribuuntur actus diversarum virtutum. Sed magnanimo attribuuntur diversarum virtutum actus. Dicitur enim in IV. *Ethic.* (ut suprà), quòd « ad magnanimum pertinet non fugere commonentem » (quod est actus prudentiæ), « neque facere injusta » (quod est actus justitiæ), et quod « est promptus ad benefaciendum » (quod est actus charitatis), et ideo « ministrat promptè, » quod est actus liberalitatis; et quòd est « veridicus, » quod est actus veritatis; et quòd « non est planctivus, » quod est actus patientiæ. Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

3. Præterea, quælibet virtus est quidam specialis ornatus animæ, secundùm illud *Isai.*, LXI : « Induit me Dominus vestimentis salutis. » Et postea subdit : « Quasi sponsam ornatam monilibus suis. » Sed magnanimitas est ornatus omnium virtutum, ut dicitur in IV *Ethic.* (ubi suprà). Ergo magnanimitas est virtus generalis.

Sed contra est, quòd Philosophus in II *Ethic.*, distinguit eam contra alias virtutes.

(Conclusio. — Quanquam magnanimitas ex consequenti omnes virtutes respiciat, est tamen absolutè specialis virtus, cùm circa honorem ut speciale bonum versetur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 123, art. 2), ad specialem virtutem pertinet quòd modum rationis in aliqua determinata materia ponat. Magnanimitas autem ponit modum rationis circa determinatam

vis-à-vis de l'honneur. Or, l'honneur, considéré en lui-même, est un bien spécial ; par conséquent la magnanimité, considérée en elle-même, est une vertu spéciale. Mais comme l'honneur est aussi la récompense de toutes les vertus, il s'ensuit, qu'en raison de sa matière, la magnanimité se rattache à toutes les vertus.

Je réponds aux arguments : 1° La magnanimité n'a pas pour objet des honneurs quelconques, mais de grands honneurs. Comme on doit honorer la vertu, il faut aussi rendre de grands honneurs aux œuvres de vertu qui sont véritablement grandes. C'est pourquoi le magnanime cherche à faire de grandes choses dans chaque vertu, parce qu'il tend à tout ce qui mérite un grand honneur.

2° Le magnanime doit rechercher la grandeur, par conséquent la perfection, et fuir ce qui est défectueux. Or, il est de la perfection de faire le bien, de donner facilement et beaucoup. Aussi le magnanime possède-t-il ces qualités à cause de leur excellence, et non parce qu'elles se rapportent à d'autres vertus. C'est un défaut au contraire de trop priser les biens ou les maux extérieurs, de telle sorte que l'on viole pour eux la justice ou tout autre vertu. C'est encore un défaut de cacher la vérité par crainte, de se plaindre toujours, comme si l'on n'avoit pas la force de supporter le malheur. Le magnanime évite ces défauts, parce qu'ils sont contraires à la perfection ou à la grandeur.

3° Chaque vertu a une beauté spéciale qui lui est propre. Mais la ma-

---

materiam, scilicet circa honores, ut suprà dictum est (art. 1 et 2). Honor autem secundùm se consideratus, est quoddam speciale bonum : et secundùm hoc magnanimitas, secundùm se considerata, est specialis quædam virtus. Sed quia honor est cujuslibet virtutis præmium, ut ex suprà dictis patet (qu. 103, art. 1 ad 2), ideo ex consequenti, ratione suæ materiæ, respicit omnes virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quòd magnanimitas non est circa honorem quemcumque, sed circa magnum honorem. Sicut autem honor debetur virtuti, ita et magnus honor debetur magno operi virtutis : et inde est quòd magnanimus intendit magna operari in qualibet virtute ; in quantum scilicet tendit ad ea quæ sunt digna magno honore.

Ad secundum dicendum, quòd quia magnanimus tendit ad magna, consequens est quòd ad illa præcipuè tendat quæ important aliquam excellentiam, et illa fugiat quæ pertinent ad defectum. Pertinet autem ad quamdam excellentiam quòd aliquis benefaciat, et quòd sit communicativus, et plurium retributivus (1) : et ideo ad ista promptum se exhibet, in quantum habent rationem cujusdam excellentiæ ; non autem secundum eam rationem qua sunt actus aliarum virtutum. Ad defectum autem pertinet quòd aliquis in tantum magnipendat aliqua exteriora bona vel mala, quòd pro eis à justitia vel quacumque virtute recedat, et declinet. Similiter etiam ad defectum pertinet omnis occultatio veritatis, quia videtur ex timore procedere. Quòd etiam aliquis sit planctivus (2), ad defectum pertinet : quia per hoc videtur animus exterioribus malis succumbere. Et ideo hæc, et similia vitat magnanimus secundùm quamdam specialem rationem, scilicet tanquam contraria excellentiæ vel magnitudini.

Ad tertium dicendum, quòd quælibet virtus habet quemdam decorem sive ornatum ex sua specie, qui est proprius unicuique virtuti. Sed

(1) Id est ut plura reddat quàm accepit, si eum ab aliquo beneficium accipere contingat.

(2) Quasi promptus et pronus ad plangendum quod sibi deest, sive *querulas*, ut modernus interpres reddit ; sed significantiùs græcè ὀλοφυρτικὸς, quasi propriam sortem importunè lamentans. An et malè proinde ὁλοφορτικὸς, quasi *onerosus omnibus* diceretur?

gnanimité, par la grandeur de ses œuvres, augmente cette beauté, en rendant toutes les vertus plus grandes.

ARTICLE V.

La magnanimité est-elle une partie de la force?

Il paroît que la magnanimité n'est pas une partie de la force. 1° On ne sauroit être une partie de soi-même. Or, la magnanimité paroît être la même chose que la force. Sénèque dit en effet, *De virtutibus :* « Si vous avez dans le cœur la magnanimité, que l'on appelle aussi la force, vous vivrez dans une grande paix. » Cicéron ajoute, I. *De Offic.*, que « les hommes forts, c'est-à-dire magnanimes, sont amis de la vérité, et ne trompent jamais. » Donc la magnanimité n'est pas une partie de la force.

2° Le Philosophe, *Ethic.*, IV, dit que « le magnanime ne recherche pas le péril (1). » Or, l'homme fort s'expose volontiers au danger. Donc la magnanimité a trop peu de rapports avec la force pour en faire partie.

3° La magnanimité a pour objet ce que l'on peut espérer de grand dans le bien. La force au contraire ce que l'on peut craindre ou oser de grand dans le malheur. Or, le bien doit l'emporter sur le mal. Donc la magnanimité est plutôt une vertu que la force ; et par conséquent elle n'en fait point partie.

Mais, au contraire, Macrobe et Andronic assignent la magnanimité comme une partie de la force.

(Conclusion. — La magnanimité est une partie de la force, et lui est jointe comme une vertu secondaire à la vertu principale.)

(1) Le texte porte *philokindynos*, du mot grec φιλοκίνδυνος, qui signifie amateur du péril, qui aime le danger.

---

superadditur alius ornatus ex ipsa magnitudine operis virtuosi, per magnanimitatem, quæ omnes virtutes majores facit, ut dicitur in IV *Ethic.* (ubi suprà).

ARTICULUS V.

Utrùm magnanimitas sit pars fortitudinis.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd magnanimitas non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius. Sed magnanimitas videtur idem esse fortitudini : dicit enim Seneca in lib. *De virtutibus :* « Magnanimitas, quæ et *fortitudo* dicitur, si insit animo tuo, cum fiducia magna vives. » Et Tullius dicit in I. *Offic. :* « Viros fortes magnanimos eosdem esse volumus veritatis amicos, minimeque fallaces. » Ergo magnanimitas non est pars fortitudinis.

2. Præterea, Philosophus in IV. *Ethic.* (ut suprà), dicit quòd « magnanimus non est *philokindynos id est,* amator periculi. » Ad fortem autem pertinet se exponere periculis. Ergo magnanimitas non convenit cum fortitudine, ut possit dici pars ejus.

3. Præterea, magnanimitas respicit *magnum* in bonis sperandis. Fortitudo autem respicit *magnum* in malis, timendis vel audendis. Sed bonum est principalius quàm malum. Ergo magnanimitas est principalior virtus quàm fortitudo. Non ergo est pars ejus.

Sed contra est, quod Macrobius et Andronicus (ut jam suprà), ponunt magnanimitatem fortitudinis partem.

(Conclusio. — Magnanimitas est pars fortitudinis, eique adjuncta ut secundaria virtus principali.)

(1) De his etiam suprà, qu. 128, et locis ibi annotatis.

On appelle vertu principale celle qui constitue un genre général de vertu dans quelque matière importante. Parmi ces modes généraux, on compte la fermeté d'ame; car, selon le Philosophe, *Ethic.*, II, 4 ou 3, « elle est requise en toute vertu. » Mais elle est plus nécessaire encore dans les vertus qui ont un but difficile, et où l'on a plus de peine à garder cette fermeté. C'est donc la difficulté de se montrer ferme dans quelque entreprise ardue qui rend une vertu principale. Or, il est plus difficile de conserver sa fermeté dans les périls de mort, qui sont l'objet de la force, que dans l'espérance ou la recherche des grands biens qui sont l'objet de la magnanimité; car l'homme aimant sa vie par-dessus tout, il fuit aussi principalement les dangers où il peut rencontrer la mort. Il est donc évident que la magnanimité se rapporte à la force, en ce qu'elle affermit l'ame dans les entreprises difficiles, mais elle lui est inférieure en ce qu'elle ne met pas la fermeté à une aussi périlleuse épreuve. La magnanimité n'est donc qu'une partie de la force, et elle se rattache à elle comme une vertu secondaire à la vertu principale.

Je réponds aux arguments : 1° Selon le Philosophe, *Ethic.*, V, « l'absence de mal doit se compter pour un bien : » c'est donc un grand bien que de n'être point abattu par un grand mal, par exemple par un danger de mort. En ce sens, la force et la magnanimité peuvent être prises l'une pour l'autre, puisque la première évite un grand mal, et que la seconde acquiert un grand bien. Cependant, la difficulté n'étant pas la même, le Philosophe place la magnanimité comme une vertu venant de la force.

2° On appelle amateur de péril celui qui s'y expose indifféremment, parce que sans doute il en regarde beaucoup comme grands : ce qui est opposé à la manière de voir de l'homme magnanime. Personne, en effet,

---

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 61, art. 3), principalis virtu est, ad quam pertinet aliquem generalem modum virtutis constituere in aliqua materia principali. Inter alios autem generales modos virtutis unus est firmitas animi, quia « firmiter se habere requiritur in omni virtute, » ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 4, vel 3). Præcipuè tamen laudatur hoc in virtutibus quæ in aliquod arduum tendunt, in quibus difficillimum est firmitatem servare; et ideo quantò difficilius est in aliquo arduo firmiter se habere, tantò principalior est virtus quæ circa illud firmitatem præstat animo. Difficilius autem est firmiter se habere in periculis mortis, in quibus confirmat animum fortitudo, quàm in maximis bonis sperandis vel adipiscendis, ad quæ confirmat animum magnanimitas; quia sicut homo maximè diligit vitam suam, ita maximè refugit mortis pericula. Sic ergo patet quòd magnanimitas convenit cum fortitudine, in quantum confirmat animum circa aliquid arduum : deficit autem ab ea in hoc quòd firmat animum in eo circa quod facilius est firmitatem servare. Unde magnanimitas ponitur pars fortitudinis, qui adjungitur ei sicut secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in V. *Ethic.*: « Carere mali accipitur in ratione boni; » unde et non superari ab aliquo grav malo, putà à periculis mortis, accipitur quodammodo pro eo quod est attingere ad magnum bonum : quorum primum pertinet ad fortitudinem, sed secundum ad magnanimitatem; et secundùm hoc fortitudo et magnanimitas pro eodem accipi possunt. Quia tamen alia ratio difficultatis est in utroque prædictorum, ideo propriè loquendo magnanimitas à Philosopho ponitur virtus à fortitudine.

Ad secundum dicendum, quòd amator periculi dicitur qui indifferenter se periculis exponit; quod videtur pertinere ad eum qui indifferenter multa quasi magna existimat : quod

ne s'expose au danger, si ce n'est dans un grand intérêt. Le magnanime s'y livre facilement pour les choses qui sont vraiment grandes, parce qu'il recherche le grand dans la force comme dans les autres vertus. Aussi le Philosophe dit-il, qu'il ne s'expose pas dans les petits périls, mais dans les grands (1). Et selon Sénèque, « pour être magnanime, il ne faut ni courir après le danger comme un téméraire, ni le fuir comme un lâche, » *De quat. virtut.* C'est en effet la conscience d'une vie coupable qui rend l'homme timide (2).

3° Il est vrai qu'il faut fuir le mal : ce n'est que par accident, comme pour la conservation du bien, qu'il le faut supporter. Le bien, au contraire, est désirable par lui-même, et l'on ne doit le fuir que par accident, lorsqu'on croit qu'il dépasse la capacité de celui qui le désire. Or, « ce qui est de soi-même doit toujours l'emporter sur ce qui est par accident. » C'est pourquoi la difficulté dans le mal éprouve davantage la fermeté de l'ame que la difficulté dans le bien ; et en conséquence la vertu de la force l'emporte sur celle de la magnanimité. Car, quoique le bien passe en général avant le mal, le mal procure cependant plus de mérites dans ce cas particulier.

(1) Le texte porte que l'homme magnanime n'est pas *microkindynos*, c'est-à-dire s'exposant aux petits périls, du mot grec μικροκίνδυνος; mais il ajoute qu'il est *megalokindynos*, c'est-à-dire ami des grands périls, du grec μεγαλοκίνδυνος. Nous avons traduit ce passage d'après le sens que lui donne la version moderne : « Non autem parva pericula subit, sed magna, etc. »

(2) Partant de ce principe, l'auteur du *Contrat social* prétendit, dans le dernier chapitre de ce funeste ouvrage, que les soldats chrétiens étoient lâches parce qu'ils devoient avoir peur de la mort qui pouvoit les précipiter en enfer. C'étoit renier toute l'histoire moderne, qui n'a pas de plus braves soldats que les chevaliers chrétiens. Il est vrai qu'une mauvaise conscience rend l'homme timide, comme le dit notre saint auteur; mais il n'est pas vrai que le soldat chrétien doive avoir peur de la mort parce qu'il est en état de péché mortel, car cette mort acceptée courageusement et chrétiennement pour la défense de la patrie est un acte de charité héroïque qui lui sera compté pour beaucoup, c'est « une *pénitence de sang*, comme le disoit l'éloquent évêque de Lescar, M. de Noë, qui, au défaut des eaux amères de la réconciliation, efface en un instant la tache, expie le péché et rend au pécheur lavé et régénéré dans son sang la première intégrité de son baptême. » Bien loin de diminuer le courage, la

---

est contra rationem magnanimi. Nullus enim videtur pro aliquo se periculis exponere, nisi illud magnum existimet. Sed pro his quæ verè sunt magna magnanimus promptissimè se periculis exponit; quia operatur *magnum* in actu fortitudinis, sicut in actibus aliarum virtutum : unde et Philosophus ibidem dicit quòd « magnanimus non est microkindynos, *id est*, pro parvis periclitans, *sed est* megalokindynos, *id est*, pro magnis periclitans. » Et Seneca dicit in lib. *De quatuor virtutibus* : « Eris magnanimus, si pericula nec appetas ut temerarius, nec formides timidus. » Nam nihil timidum facit animum, nisi reprehensibilis vitæ conscientia

Ad tertium dicendum, quòd malum in quantum hujusmodi, fugiendum est Quòd autem contra ipsum sit persistendum, est per accidens, in quantum scilicet oportet sustinere mala ad conservationem bonorum. Sed bonum de se est appetendum; et quòd ab eo refugiatur non est nisi per accidens, in quantum scilicet existimatur excedere facultatem desiderantis. Semper autem « quod per se est, potius est quàm illud quod est per accidens; » et ideo magis repugnat firmitati animi *arduum* in malis quàm *arduum* in bonis. Et ideo principalior est virtus fortitudinis quàm magnanimitatis. Licèt enim bonum sit simpliciter principalius quàm malum, malum tamen est principalius quantum ad hoc.

ARTICLE VI.

La confiance appartient-elle à la magnanimité?

Il paroît que la confiance n'appartient pas à la magnanimité. 1° On peut avoir confiance non-seulement en soi-même, mais dans un autre, selon cette parole de saint Paul, II. *Corinth.*, III : « Ayons en Dieu, par Notre-Seigneur Jésus-Christ, une confiance telle que nous ne nous attribuions rien comme venant de nous. » Or, ceci paroît opposé à la magnanimité. La confiance ne fait donc point partie de cette vertu.

2° La confiance est contraire à la crainte, selon cette parole d'Isaïe, XII : « J'agirai avec confiance et je ne craindrai point. » Or cette absence de crainte est du ressort de la force. Donc la confiance appartient plus à celle-ci qu'à la magnanimité.

3° Il n'est dû de récompense qu'à la vertu. Or, la confiance mérite une récompense, selon cette parole de saint Paul, *Hebr.*, III : « Nous sommes

Religion l'élève au contraire, en lui présentant comme récompense la palme des martyrs de la charité. « Trois conditions font le martyre, disoit encore l'évêque de Lescar aux soldats dont il bénissoit le drapeau : la cause, la volonté, la peine. La cause : en mourant pour la patrie, le soldat meurt pour ses frères, et il n'est pas de charité plus grande que celle qui donne sa vie pour le prochain. La volonté : à Dieu ne plaise qu'un chrétien veuille profaner par d'indignes motifs une si sainte cause, et qu'un soldat qui a Dieu pour chef puisse avoir un autre motif, ou n'avoir pas celui de lui plaire. La peine : que de martyrs n'ont pas autant souffert que ce guerrier qui, percé, déchiré de coups, expire sur un champ de bataille, ou vient subir de nouvelles douleurs sous la main qui tente de les soulager, ou traîne parmi nous les restes d'un corps échappé des combats et couvert d'honorables blessures. Oui, vous êtes les martyrs du devoir, les martyrs de la charité chrétienne et nationale, les dignes rivaux des martyrs de la foi, généreux martyrs de la patrie; et j'oserois vous adresser au fort de la mêlée les paroles que saint Cyprien adressoit aux confesseurs de la foi au milieu de leurs tourments : « C'est ici un grand et glorieux combat, où le prix du vainqueur n'est pas moindre » qu'une gloire immortelle. Dieu vous voit, généreux combattants, ses anges vous voient, » Jésus-Christ vous voit. Quelle félicité! Un Dieu pour témoin du combat! Jésus-Christ attendant le héros au bout de la carrière pour le couronner! »

Voilà comment la Religion rabaisse le courage! Elle promet le ciel au soldat en récompense de cette mort qu'il offre à Dieu pour l'expiation de ses fautes.

ARTICULUS VI.

Utrùm fiducia pertineat ad magnanimitatem.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd fiducia non pertineat ad magnanimitatem. Potest enim aliquis habere fiduciam non solùm de seipso, sed etiam de alio, secundum illud II *ad Cor.*, III : « Fiduciam autem talem habemus per Christum Jesum ad Deum, non quòd sufficientes simus cogitare (2) aliquid à nobis quasi ex nobis. » Sed hoc videtur esse contra rationem magnanimitatis. Ergo fiducia ad magnanimitatem non pertinet.

2. Præterea, fiducia videtur esse timori opposita, secundùm illud *Isai.*, XII : « Fiducialiter agam et non timebo. » Sed carere timore magis pertinet ad fortitudinem. Ergo et fiducia magis ad fortitudinem pertinet quàm ad magnanimitatem.

3. Præterea, præmium non debetur nisi virtuti. Sed fiduciæ debetur præmium : dicitur enim *ad Hebr.*, III, quòd « nos sumus domus

(1) De his etiam suprà, qu. 128; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, quæstiunc. 1.

(2) Ex græco λογίσασθαι, quod et ratiocinari significat, ut non cogitatio simplex intelligatur, sed cum quadam ratiocinatione vel animi deliberatione ac proposito.

la demeure de Jésus-Christ, si nous conservons fermement jusqu'à la fin la confiance et la gloire de l'espérance. » La confiance est donc une vertu distincte de la magnanimité : aussi Macrobe en faisoit-il avec celle-ci une partie de la force.

Mais Cicéron donne, au contraire, à la confiance la même place qu'à la magnanimité.

(Conclusion. — La confiance se rattache à la magnanimité, parce qu'elle exige une certaine énergie dans l'espérance du bien que l'on veut obtenir.)

Le mot de confiance vient de la foi. Or, la foi consiste à croire quelque chose et à quelqu'un. D'un autre côté la confiance tient à l'espérance, selon cette parole de Job, « Tu auras la confiance qui t'a été proposée par l'espérance. » Ce mot de confiance signifie donc principalement, que quelqu'un conçoit de l'espérance en se confiant aux promesses d'un autre. Mais comme la foi est aussi une opinion forte, il arrive que cette opinion peut se former non-seulement de ce qui a été dit par une autre personne, mais encore de ce que l'on a remarqué en soi-même ou dans un autre. Ainsi, par exemple, un homme qui s'est toujours vu sortir sain et sauf d'un combat, peut croire qu'il en sera longtemps ainsi; un autre voyant que son ami est puissant, aura confiance que cet ami viendra à son secours. Or, comme la magnanimité a pour objet propre l'espérance de quelque chose difficile à obtenir, et que cette confiance implique une certaine énergie d'espérance provenant d'une conviction profonde, il s'ensuit que la confiance appartient à la magnanimité.

Je réponds aux arguments : 1° Le Philosophe, *Ethic.*, IV, dit que « l'homme magnanime ne doit avoir besoin de personne, » parce qu'autrement il manqueroit de quelque chose. Ceci doit cependant s'entendre

---

Christi, si fiduciam et gloriam spei usque in finem firmam retineamus. » Ergo fiducia est quædam virtus distincta à magnanimitate : quod etiam videtur per hoc quòd Macrobius eam magnanimitati condividit (ut suprà).

Sed contra est, quòd Tullius in sua *Reth.*, videtur ponere *fiduciam* loco *magnanimitatis*, ut suprà dictum est.

(Conclusio. — Fiducia, cùm robur quoddam spei boni consequendi importet, ad magnanimitatem spectat.)

Respondeo dicendum, quòd nomen fiduciæ ex fide assumptum esse videtur. Ad fidem autem pertinet, aliquid et alicui credere. Pertinet autem fiducia ad spem, secundùm illud *Job*, XI : « Habebis fiduciam proposita tibi spe; » et ideo nomen fiduciæ hoc principaliter significare videtur, quòd aliquis spem concipiat ex hoc quòd credit verbis alicujus auxilium promittentis. Sed quia fides etiam dicitur opinio vehemens, contingit autem aliquid vehementer opinari non solùm ex eo quod est ab alio dictum, sed etiam ex hoc quod est in alio consideratum; inde est quod fiducia etiam potest dici, qua aliquis spem alicujus rei concipit ex aliquo considerato; quandoque quidem in seipso (putà, cùm aliquis videns se sanum, confidit se diu victurum); quandoque autem in alio, putà cùm aliquis considerans alium amicum suum esse et potentem, fiduciam habet adjuvari ab eo. Dictum est autem suprà (art. 1, ad 2), quòd magnanimitas propriè est circa spem alicujus ardui : et ideo quia fiducia importat quoddam robur spei, proveniens ex aliqua consideratione quæ facit vehementem opinionem de bono assequendo; inde est quòd fiducia ad magnanimitatem pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (ut suprà), « ad magnanimum pertinet nullo indigere, » quia hoc deficientis est. Hoc tamen debet intelligi

moralement, et non d'une manière absolue : aussi ajoute-t-il, « ou à peu-près. » Car il seroit au-dessus de l'homme de n'avoir absolument besoin de personne. L'homme, en effet, a besoin d'abord du secours de Dieu, et ensuite de l'aide des autres hommes, puisque étant « naturellement un animal social, » lib. I. *Polit.*, cap. III, il ne peut seul suffire à sa vie. En tant donc qu'il a besoin des autres, l'homme magnanime doit avoir confiance en eux, car il est de l'excellence de l'homme de pouvoir se faire aider par ses semblables. Mais comme il peut aussi faire quelque chose par lui-même, la confiance qu'il a en lui appartient en ce sens à la magnanimité.

2° Nous l'avons déjà dit à propos des passions, l'espérance est directement opposée au désespoir, qui a comme elle le bien pour objet; mais elle est aussi opposée à la crainte, quoique celle-ci ait un objet contraire, qui est le mal. Or, la confiance implique une certaine énergie d'espérance, et c'est pourquoi elle est opposée à la crainte comme l'espérance elle-même. Cependant, la force affermissant l'homme contre le mal, tandis que la magnanimité l'affermit dans la recherche du bien, il s'ensuit que la confiance appartient plus particulièrement à la magnanimité qu'à la force. Pourtant, comme l'espérance produit l'audace qui se rattache à la force, la confiance appartient à celle-ci par déduction.

3° La confiance exige une certaine mesure d'espérance, car elle est « une espérance fortifiée par une conviction profonde. » Or, la mesure que l'on apporte à une affection peut en rendre les actes recommandables, et par conséquent méritoires. Ceci ne suffit pas cependant pour déterminer une vertu spéciale, car cette détermination vient de l'objet de la vertu. C'est pourquoi la confiance ne peut, à proprement parler, former une vertu quelconque, mais elle est une condition de la vertu. Aussi est-elle

---

secundùm modum humanum : unde addit, *vel vix.* Hoc est enim supra hominem, ut omnino nullo indigeat. Indiget enim omnis homo, primò quidem divino auxilio; secundò autem etiam auxilio humano; quia homo est « naturaliter animal sociale (lib. I. *Polit.*, cap. 2), eo quòd sibi non sufficit ad vitam. In quantum ergo indiget aliis, sic ad magnanimum pertinet ut habeat fiduciam de aliis; quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet quòd habeat alios in promptu qui eum possint juvare. In quantum autem ipse aliquid potest, in tantum ad magnanimitatem pertinet fiducia quam habet de seipso.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 23, art. 2 et 5, et qu. 40, art. 4), cùm de passionibus ageretur, spes quidem directè opponitur desperationi, quæ est circa idem objectum, scilicet circa *bonum.* Sed secundùm objectorum contrarietatem opponitur timori, cujus objectum est *malum.* Fiducia autem quoddam robur spei importat : et ideo opponitur timori; sicut et spes. Sed quia fortitudo propriè firmat hominem circa mala, magnanimitas autem circa prosecutionem bonorum; inde est quòd fiducia magis propriè pertinet ad magnanimitatem, quàm ad fortitudinem. Sed quia spes causat audaciam, quæ pertinet ad fortitudinem, inde est quòd fiducia ex consequenti ad fortitudinem pertinet.

Ad tertium dicendum, quòd fiducia, ut dictum est, importat quemdam modum spei. Est enim fiducia *spes roborata ex aliqua firma opinione.* Modus autem adhibitus alicui affectioni potest pertinere ad commendationem ipsius actûs, ut ex hoc sit meritorius; non tamen ex hoc determinatur ad speciem virtutis, sed ex materia. Et ideo fiducia non potest propriè loquendo nominare aliquam virtutem; sed potest nominare conditionem virtutis : et propter

comptée parmi les parties de la force, non pas comme une vertu annexe (à moins qu'on ne la prenne avec Cicéron pour la magnanimité), mais comme une partie intégrale (1).

ARTICLE VII.

La sécurité appartient-elle à la magnanimité?

Il paroît que la sécurité n'appartient pas à la magnanimité. 1° La sécurité implique une certaine tranquillité sans mélange de crainte : ce qui est surtout l'effet de la force. La sécurité seroit donc la même chose que celle-ci. Or ce n'est point la force qui appartient à la magnanimité, c'est le contraire qu'il faudroit dire. Donc la sécurité n'appartient pas à la magnanimité.

2° Selon saint Isidore, *De Etymol.*, la sécurité signifieroit l'absence de soins; ce qui est opposé à la vertu qui s'occupe des choses honnêtes. Saint Paul dit en effet, I. *Timoth.*, II : « Ayez soin surtout de vous tenir irréprochable devant Dieu. » Donc la sécurité n'appartient point à la magnanimité, qui agit avec grandeur dans toutes les vertus.

3° Il ne faut pas confondre la vertu avec la récompense de la vertu. Or, la sécurité est une récompense de la vertu, selon cette parole de *Job*, XI : « Si tu te laves de l'iniquité dont tes mains sont souillées, tu dormiras en paix dans le tombeau. » Donc la sécurité n'appartient point à la magnanimité, et ne peut faire partie d'aucune autre vertu.

(1) C'est parce que la confiance est comprise dans la magnanimité, que celle-ci est à la fois une partie intégrale et une partie potentielle de la force. Elle est une partie intégrale en tant qu'elle renferme la confiance, qui est une condition de la force, car quiconque est fort

---

hoc numeratur inter partes fortitudinis, non quasi virtus adjuncta (nisi secundùm quòd accipitur pro magnanimitate à Tullio), sed sicut pars integralis, ut dictum est.

ARTICULUS VII.

Utrùm securitas ad magnanimitatem pertineat.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd securitas ad magnanimitatem non pertineat. Securitas enim, ut supra habitum est (qu. 128, art. 1), importat quietem quamdam à perturbatione timoris. Sed hoc maximè facit fortitudo. Ergo securitas videtur idem esse quod fortitudo. Sed fortitudo non pertinet ad magnanimitatem, sed potiùs è converso : ergo neque securitas ad magnanimitatem pertinet.

2. Præterea, Isidorus dicit in lib. *Etymologiarum* (1), quòd « securus dicitur quasi sine cura. » Sed hoc videtur esse contra virtutem, quæ curam habet de rebus honestis, secundùm illud Apostoli II. *ad Timoth.*, II : « Sollicitè cura teipsum probabilem exhibere Deo. » Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, quæ operatur *magnum* in omnibus virtutibus.

3. Præterea, non est idem virtus, et virtutis præmium. Sed securitas ponitur virtutis præmium; ut *Job*, XI : « Si iniquitatem quæ est in manu tua abstuleris, defossus securus dormies (2). » Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, neque ad aliam virtutem, sicut pars ejus.

(1) Vel *Originum* lib. X, cap. 18, seu lit. S, ubi et addit, *id est frigus, per quod inutiles accipimus;* quasi *securum* idem cum inutili velit esse, quia nihil est incurio vel curam non habente inutilius.

(2) Non eadem serie, sed pluribus aliis interjectis, nempe sic : *Si iniquitatem quæ est in*

Mais Cicéron dit, au contraire, I. *De Offic.* : « que l'homme magnanime ne se laisse abattre ni par les troubles de l'ame, ni par les hommes, ni par la fortune, » et c'est en cela que consiste la sécurité. Donc celle-ci appartient à la magnanimité.

(Conclusion. — De même que la confiance appartient à la magnanimité, et se rattache par déduction à la force, de même la sécurité, qui implique l'éloignement de toute crainte, appartient à la force, et se rattache par voie de conséquence à la magnanimité.)

Le Philosophe dit, II. *Rhetor.*, que « la crainte rend les hommes plus faciles à prendre conseil, » parce qu'ils recherchent alors avec soin les moyens d'échapper aux maux qu'ils redoutent. La sécurité, au contraire, implique l'absence de toute inquiétude; elle vient d'un repos parfait de l'esprit, comme la confiance vient d'une espérance énergique. Or, de même que l'espérance appartient à la magnanimité, de même aussi la crainte appartient directement à la force. C'est pourquoi, comme la confiance se rattache immédiatement à la magnanimité, la sécurité se rattache aussi immédiatement à la force. Il faut remarquer, cependant, que si l'espérance est la cause de l'audace, la crainte est la cause du désespoir. Puisque donc la confiance se rapporte par déduction à la force, en tant qu'elle se sert de l'audace; la sécurité aussi appartient par voie de conséquence à la magnanimité, en tant qu'elle repousse le désespoir.

Je réponds aux arguments : 1° La force n'est pas seulement recommandable parce qu'elle ne craint rien, ce qui est le propre de la sécurité,

est confiant, la défiance étant une marque de foiblesse. Mais considérée dans son objet propre, qui est de tendre aux grands honneurs, la magnanimité n'est qu'une partie potentielle, une vertu secondaire annexée à la force, puisqu'il est bien moins difficile de rechercher les honneurs éminents que d'affronter les périls de mort.

Sed contra est, quòd Tullius dicit in I. *De offic.*, quòd « ad magnanimum pertinet, neque perturbationi animi, neque homini, neque fortunæ succumbere. » Sed in hoc consistit hominis securitas. Ergo securitas ad magnanimitatem pertinet.

(Conclusio. — Quemadmodum fiducia ad magnanimitatem, ita securitas, quæ animi quietem à timore importat, ad fortitudinem spectat, ex consequenti tamen ad magnanimitatem pertinere potest, sicut fiducia ad fortitudinem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in II suæ *Rethoricæ* (cap. 4), « timor facit homines consiliativos, » in quantum scilicet curam habent qualiter possunt evadere ea quæ timent. Securitas autem dicitur per remotionem hujus curæ quam timor ingerit : et ideo securitas importat quamdam perfectam quietem animi à timore, sicut fiducia importat quoddam robur spei. Sicut autem spes directè pertinet ad magnanimitatem, ita timor directè pertinet ad fortitudinem : et ideo sicut fiducia immediatè pertinet ad magnanimitatem, ita securitas immediatè pertinet ad fortitudinem. Considerandum tamen est quòd sicut spes est causa audaciæ, ita timor est causa desperationis, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 45, art. 2), cùm de passionibus ageretur. Et ideo sicut fiducia ex consequenti pertinet ad fortitudinem, in quantum utitur audacia, sic securitas ex consequenti pertinet ad magnanimitatem, in quantum repellit desperationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd fortitudo non præcipuè laudatur ex hoc quòd non timeat

manu tua abstuleris à te, et non manserit in tabernaculo tuo injustitia, tunc levare poteris faciem tuam absque macula, et eris stabilis, et non timebis (vers. 14 et seq.). Tum deinde (vers. 18) : *Et habebis fiduciam propositâ spe, et defossus securus dormies.*

mais parce qu'elle apporte une certaine fermeté dans les passions. Aussi la sécurité n'est-elle pas la même chose que la force ; elle n'en est qu'une condition.

2° On ne doit louer la sécurité que quand elle s'applique dans les occasions où il ne seroit pas raisonnable de craindre : c'est dans cette mesure qu'elle est une condition de la force et de la magnanimité.

3° Il y a dans les vertus une sorte de similitude et une participation de la béatitude future. C'est pourquoi rien n'empêche la sécurité d'être la condition de quelque vertu particulière, quoique la sécurité parfaite se rattache à la récompense même de la vertu.

ARTICLE VIII.

Quel rapport les biens de la fortune ont-ils avec la magnanimité?

Il paroît que les biens de la fortune n'ont point de rapport avec la magnanimité. 1° Sénèque dit, *De ira,* que « la vertu se suffit à elle-même. » Or, la magnanimité agrandit encore toutes les vertus ; donc les biens de la fortune n'ont point de rapport avec la magnanimité.

2° L'homme vertueux ne méprise pas ce dont il se sert. Le magnanime au contraire méprise ce qui tient à la fortune. Car Cicéron dit, I. *De Offic.*, « qu'un grand esprit se remarque au mépris des choses extérieures. » Donc la magnanimité n'a pas besoin des biens de la fortune.

3° Cicéron ajoute, « qu'un grand cœur supporte l'adversité sans sortir de son naturel, sans perdre rien de la dignité du sage. » Aristote dit également, *Ethic.*, IV, que « l'homme magnanime n'est point triste dans le malheur. » Or, l'adversité est contraire aux biens de la fortune, et tout

---

(quod pertinet ad securitatem), sed in quantum importat firmitatem quamdam in passionibus : unde securitas non est idem quod fortitudo, sed est quædam conditio ejus.

Ad secundum dicendum, quòd non quælibet securitas est laudabilis, sed quando deponit aliquis curam prout debet, et in quibus timere non oportet. Et hoc modo est conditio fortitudinis et magnanimitatis.

Ad tertium dicendum, quòd in virtutibus est quædam similitudo et participatio futuræ beatitudinis, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 5, art. 3 et 7). Et ideo nihil prohibet securitatem quamdam esse conditionem alicujus virtutis, quamvis perfecta securitas ad præmium virtutis pertineat.

ARTICULUS VIII.

Utrum bona fortunæ conferant ad magnanimitatem.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd bona fortunæ non conferant ad magnanimitatem : quia ut Seneca dicit in lib. *De Ira,* « virtus sibi sufficiens est. » Sed magnanimitas facit omnes virtutes magnas, ut dictum est (art. 4). Ergo bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

2. Præterea, nullus virtuosus contemnit ea quibus juvatur. Sed magnanimus contemnit ea quæ pertinent ad exteriorem fortunam. Dicit enim Tullius in lib. I. *De Offic.*, quòd « magnus animus in externarum rerum despicientia commendatur. » Ergo magnanimitas non adjuvatur à bonis fortunæ.

3. Præterea, ibidem Tullius subdit quòd « ad magnum animum pertinet, ea quæ videntur acerba, ita ferre, ut nihil à statu naturæ discedat, nihil à dignitate sapientis. » Et Aristoteles dicit in IV. *Ethic.* (ut supra), quòd « magnanimus in infortuniis non est tristis. » Sed acerba et infortunia opponuntur bonis fortunæ · quilibet autem tristatur de subtractione

homme s'attriste de perdre les moyens dont il se sert. Donc les biens de la fortune n'ont point de rapport avec la magnanimité.

Mais le Philosophe dit au contraire que « ces biens se rapportent à la magnanimité. »

(CONCLUSION. — Les biens de la fortune sont d'un très-grand secours à l'homme magnanime.)

La magnanimité a les honneurs pour objet, et les grandes œuvres pour but(1). Or, les biens de la fortune sont très-utiles pour l'un et pour l'autre. Car les honneurs ne sont pas seulement décernés par les sages, mais par la multitude qui considère beaucoup les richesses, et qui par conséquent rend de plus grands honneurs à ceux qui les possèdent. La fortune sert également d'instrument pour exercer la vertu, car c'est par ses richesses, par sa puissance, par ses amis, que l'on a la faculté de faire de grandes choses. Il est donc évident que les biens de la fortune ont beaucoup de rapport avec la magnanimité.

Je réponds aux arguments : 1° La vertu sans doute se suffit à elle-même, puisqu'elle peut exister sans les biens extérieurs : elle en a besoin cependant pour agir avec plus de facilité.

2° L'homme magnanime méprise les richesses, en ce sens qu'il ne fera rien d'inconvenant pour les obtenir; il reconnoît cependant leur utilité pour accomplir le bien.

3° Quand on ne fait pas beaucoup de cas d'une chose, on ne se réjouit pas trop de l'obtenir, et l'on n'a pas une tristesse excessive de sa perte.

(1) Il est important de remarquer cette distinction entre l'objet et le but de la magnanimité. Les honneurs ne sont pour elle qu'un moyen de faire quelque chose de grand pour le service de Dieu et l'utilité du prochain : ce n'est qu'un objet dont elle se sert pour arriver au but; car s'ils étoient sa fin, elle ne seroit plus une vertu. Il en est de même des richesses, que l'homme doit estimer comme un moyen de faire le bien, d'accomplir de grandes choses, mais auxquelles il ne doit pas s'attacher comme à sa fin.

---

eorum quibus juvatur. Ergo exteriora bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in IV *Ethic.* (ut suprà), quòd « bona fortunæ videntur conferre ad magnanimitatem. »

(CONCLUSIO. — Fortunæ bona quàm maximè juvant ad virtutem magnanimitatis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet (art. 1), magnanimitas ad duo respicit, ad honorem quidem sicut ad materiam; et ad aliquid magnum operandum, sicut ad finem. Ad utrumque autem istorum bona fortunæ cooperantur : quia enim honor virtuosis non solùm à sapientibus, sed etiam à multitudine exhibetur quæ maxima reputat hujusmodi exteriora bona fortunæ, fit ex consequenti ut ab eis major honor exhibeatur his quibus adsunt exteriora bona fortunæ. Similiter etiam ad actus virtutum, organicè (vel instrumentaliter) bona fortunæ deserviunt; quia per divitias et potentias et amicos datur nobis facultas operandi. Et ideo manifestum est quòd bona fortunæ conferunt ad magnanimitatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus sibi sufficiens esse dicitur, quia sine his etiam exterioribus bonis esse potest. Indiget tamen his exterioribus bonis ad hoc quòd expeditiùs operetur.

Ad secundum dicendum, quòd magnanimus exteriora bona contemnit, in quantum non reputat ea bona magna pro quibus debeat aliquid indecens facere. Non tamen quantum ad hoc contemnit ea, quin reputet ea utilia ad opus virtutis exequendum.

Ad tertium dicendum, quòd quicumque non reputat aliquid magnum, neque multùm gaudet si illud obtineat, neque multùm tristatur si illud amittat. Et ideo quia magnanimus non

Aussi l'homme magnanime, qui n'estime pas beaucoup les biens extérieurs, ne s'enorgueillit-il pas de les posséder, non plus qu'il ne s'attriste quand il les perd.

QUESTION CXXX.

De la présomption.

Nous avons à traiter maintenant des vices contraires à la magnanimité: d'abord, de ceux qui lui sont opposés par excès, et qui sont au nombre de trois, la présomption, l'ambition et la vaine gloire; en second lieu, de la pusillanimité qui lui est opposée par défaut.

Sur le premier point, nous avons à rechercher deux choses : 1° La présomption est-elle un péché? 2° Est-elle opposée à la magnanimité par excès?

ARTICLE I.

La présomption est-elle un péché?

Il paroît que la présomption n'est pas un péché. 1° Saint Paul dit, *Philipp.*, III : « Oubliant le passé, je m'élance vers l'avenir. » Or, ceci se rapporte à la présomption qui consiste à vouloir atteindre ce qui est au-dessus de soi. Donc la présomption n'est pas un péché.

2° Le Philosophe rapporte, *Ethic.*, X, que « l'homme ne doit pas seulement savoir les choses humaines, ni s'occuper de ce qui est mortel, mais

---

æstimat exteriora bona (scilicet bona fortunæ) quasi magna, inde est quòd nec de eis multùm extollitur si adsint, neque in eorum amissione multùm dejicitur.

QUÆSTIO CXXX.

De præsumptione, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnanimitati. Et primò, de illis quæ opponuntur ei per excessum : quæ sunt tria; scilicet præsumptio, ambitio, et inanis gloria. Secundò, de pusillanimitate, quæ opponitur ei per modum defectûs.

Et circa primum quæruntur duo. 1° Utrùm præsumptio sit peccatum. 2° Utrùm opponatur magnanimitati per excessum.

ARTICULUS I.

Utrùm præsumptio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd præsumptio non sit peccatum. Dicit enim Apostolus *ad Philip.*, III : « Quæ retro sunt obliviscens, ad anteriora me extendo. » Sed hoc videtur ad præsumptionem pertinere, quòd aliquis tendat in ea quæ sunt suprà seipsum. Ergo præsumptio non est peccatum.

2. Præterea, Philosophus dicit in X. *Ethic.*, quòd « oportet non secundùm suadentes, humana sapere hominem entem, neque mortalia

(1) De his etiam infrà, qu. 21, art. 2, ad 1; et qu. 70, art. 3, ad 2.

autant qu'il le peut se faire immortel. » Il dit encore, I. *Metaph.*, que « l'homme doit tendre de tout son pouvoir vers les choses divines. » Or, ce qui est divin et immortel est manifestement au-dessus de l'homme; et comme c'est le propre de la présomption de vouloir atteindre ce qui est au-dessus de soi, il semble que la présomption ne soit pas un péché, mais un sentiment digne de louange.

3° Saint Paul dit, II. *Corinth.*, III, que « nous ne sommes pas capables de penser par nous-mêmes quelque chose qui soit de nous. » Si donc la présomption qui nous fait tendre vers ce dont nous ne sommes pas capables étoit un péché, il semble que l'homme ne pourroit rien penser de bon licitement, ce qui est faux. Donc la présomption n'est pas un péché.

Mais la sainte Ecriture dit, *Eccles.*, XXXVII : « O mauvaise présomption, d'où es-tu sortie ? » Et le commentateur répond : « De la perverse volonté de la créature. » Or, tout ce qui sort d'une mauvaise volonté est un péché. Donc la présomption est un péché.

(Conclusion. — La présomption est un péché par lequel l'homme entreprend de faire ce qui dépasse ses forces.)

Les choses naturelles ont été ordonnées par la raison divine, que l'homme doit respecter; ce qui sort communément de cet ordre est donc vicieux et par conséquent un péché. Or, généralement, dans les choses naturelles, il faut proportionner ses actes à la mesure de ses forces, et ne pas dépasser les limites de ses facultés. C'est donc pécher contre l'ordre naturel que d'entreprendre ce qui est au-dessus de nos forces; et c'est en cela que consiste la présomption, comme son nom l'indique. Il est donc manifeste que la présomption est un péché.

---

mortalem; sed in quantum contingit immortalem facere. » Et in I. *Metaph.*, dicit quòd « homo debet se trahere ad divina in quantum potest. » Sed divina et immortalia maximè videntur esse supra hominem. Cùm ergo de ratione præsumptionis sit quòd aliquis tendat in ea quæ sunt supra seipsum, videtur quòd præsumptio non sit peccatum, sed magis sit aliquid laudabile.

3. Præterea, Apostolus dicit II. *ad Cor.*, III : « Non sumus sufficientes aliquid cogitare à nobis quasi ex nobis. » Si ergo præsumptio secundùm quam aliquis nititur in ea ad quæ non sufficit, sit peccatum, videtur quòd homo nec cogitare aliquod bonum licitè possit : quod est inconveniens. Non ergo præsumptio est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur *Eccl.*, XXXVII : « O præsumptio nequissima, unde creata es? » Ubi respondet Glossa : « De mala scilicet voluntate creaturæ. » Sed omne quod procedit ex radice malæ voluntatis, est peccatum. Ergo præsumptio est peccatum.

(Conclusio. — Præsumptio peccatum est quo aliquis ea agere assumit quæ suas vires superant.)

Respondeo dicendum, quòd cùm ea quæ sunt secundùm naturam, sint ordinata ratione divinâ, quam humana ratio debet imitari; quicquid secundùm rationem humanam fit quod est contra ordinem communiter in naturalibus rebus inventum, est vitiosum et peccatum. Hoc autem communiter in omnibus rebus naturalibus invenitur, quòd quælibet actio commensuratur virtuti agentis, nec aliquod agens naturale nititur ad agendum id quod excedit suam facultatem. Et ideo vitiosum est et peccatum quasi contra ordinem naturalem existens, quòd aliquis assumat ad agendum ea quæ præferuntur suæ virtuti : quod pertinet ad rationem præsumptionis, sicut et ipsum nomen manifestat. Unde manifestum est quod præsumptio est peccatum,

Je réponds aux arguments : 1° Ce qui est au-dessus de la puissance active d'une chose naturelle, peut ne pas dépasser sa puissance passive. Ainsi, par exemple, l'air qui ne sauroit brûler par lui-même, a la puissance passive de se transformer en flamme sous l'action du feu. Ce seroit de même une présomption à l'homme qui n'a qu'une vertu imparfaite, de vouloir atteindre tout d'un coup à la perfection de la vertu; mais s'il cherche à s'y avancer peu-à-peu, il n'y aura certes en cela aucune faute. C'est de cette façon que l'Apôtre vouloit s'avancer, par un progrès continu.

2° Ce qui est divin et immortel est naturellement au-dessus de l'homme; nous avons cependant dans notre intelligence un moyen naturel d'y atteindre. C'est en ce sens qu'Aristote disoit que « l'homme doit tendre aux choses immortelles et divines, » non pour faire ce qui est seulement au pouvoir de Dieu, mais pour s'unir à lui par l'intelligence et la volonté.

3° Au sentiment du Philosophe, *Ethic.*, III, « ce que nous pouvons par les autres, nous le pouvons aussi d'une certaine façon par nous-même. » Or, comme avec le secours de Dieu nous pouvons penser et faire le bien, il s'ensuit que cela ne dépasse pas entièrement nos facultés. Ce n'est donc pas une présomption de vouloir faire quelque acte vertueux, pourvu qu'on ne prétende pas l'accomplir sans le secours divin.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse supra potentiam activam alicujus rei naturalis, quod non est supra potentiam passivam ejusdem; inest enim aeri potentia passiva, per quam potest transmutari in hoc quod habet actionem et motum ignis, quæ excedunt potentiam activam aeris. Sic etiam vitiosum esset et præsumptuosum, quòd aliquis in statu imperfectæ virtutis existens, attentaret statim assequi ea quæ sunt perfectæ virtutis. Sed si quis ad hoc tendat ut proficiat in virtutem perfectam, hoc non est præsumptuosum nec vitiosum : et hoc modo Apostolus in anteriora se extendebat; scilicet per continuum profectum.

Ad secundum dicendum, quòd divina et immortalia secundùm ordinem naturæ sunt supra hominem. Homini tamen inest quædam potentia naturalis (scilicet intellectus), per quam potest conjungi immortalibus et divinis : et secundùm hoc Philosophus dicit quòd « oportet hominem se trahere ad immortalia et divina; » non quidem ut ea operetur quæ decet Deum facere, sed ut ei uniatur per intellectum et voluntatem.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in III. *Ethic.* : « quæ per alios possumus, aliqualiter per nos possumus. » Et ideo quia cogitare et facere bonum possumus cum auxilio divino, non totaliter hoc excedit nostram facultatem : et ideo non est præsumptuosum si aliquis ad aliquod opus virtuosum agendum intendat : esset autem præsumptuosum si ad hoc aliquis tenderet absque fiducia divini auxilii.

ARTICLE II.

La présomption est-elle opposée à la magnanimité par excès ?

Il paroît que la présomption n'est pas opposée à la magnanimité par excès. 1° La présomption est une espèce de péché contre le Saint-Esprit, comme nous l'avons montré, quest. XIV, art. 2. Or, le péché contre le Saint-Esprit n'est pas opposé à la magnanimité, mais plutôt à la charité. Donc la présomption n'est pas contraire à la magnanimité.

2° Il est de la magnanimité de se croire digne de grandes choses. Or, un homme peut être présomptueux, même lorsqu'il se croit digne de peu, s'il excède encore en cela la mesure de ses facultés. Donc la présomption n'est pas opposée à la magnanimité.

3° L'homme magnanime estime peu les biens extérieurs. Or, d'après le Philosophe, *Ethic.*, IV, « la fortune rend les présomptueux arrogants et pleins de mépris pour les autres, » à cause du prix qu'ils y attachent. Donc la présomption n'est pas opposée à la magnanimité par excès, mais seulement par défaut.

Le Philosophe dit, au contraire, *Ethic.*, II. et IX, « que l'orgueilleux, que nous appelons présomptueux, est opposé par excès à l'homme magnanime. »

(CONCLUSION. — La présomption est opposée à la magnanimité par excès, selon la mesure des facultés de chacun.)

Comme nous l'avons montré, quest. CXXX, art. 3, la magnanimité consiste dans un juste milieu, non pas du but où elle tend, car il est

---

ARTICULUS II.

Utrùm præsumptio opponatur magnanimitati per excessum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd præsumptio non opponatur magnanimitati per excessum. Præsumptio enim ponitur species peccati in Spiritum sanctum, ut supra habitum est (2). Sed peccatum in Spiritum sanctum non opponitur magnanimitati, sed magis charitati. Ergo etiam neque præsumptio opponitur magnanimitati.

2. Præterea, ad magnanimitatem pertinet quòd aliquis se magnis dignificet. Sed aliquis dicitur præsumptuosus, etiam si se parvis dignificet, dummodo hoc excedat propriam facultatem. Non ergo directè præsumptio opponitur magnanimitati.

3. Præterea, magnanimus exteriora bona reputat quasi parva. Sed secundùm Philosophum in IV. *Ethic.* : « Præsumptuosi propter exteriorem fortunam fiunt despectores et injuriatores aliorum, » quasi magnum aliquid æstimantes exteriora bona. Ergo præsumptio non opponitur magnanimitati per excessum, sed solùm per defectum.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in II. et IV. *Ethic.*, quòd « magnanimo opponitur per excessum *chaunos;* » id est, *fumosus* vel *ventosus*, quem nos dicimus *præsumptuosum*.

(CONCLUSIO. — Præsumptio magnanimitati adversatur per excessum, secundùm proportionem propriæ facultatis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 130, art. 3 ad 1), magnanimitas consistit in medio; non quidem secundùm quantitatem ejus in quod tendit, quia tendit in maximum, sed constituitur in medio secundùm

(1) De his etiam infrà, qu. 133, art. 1; et qu. de malo, art. 3, ad 1.

(2) Nimirum qu. 14, art. 2, ubi species ejusmodi peccati ex professo assignatæ sunt; et qu. 21, art. 2, ubi ex eo probatum est quòd præsumptio sit peccatum.

très-élevé, mais dans la proportion de nos facultés avec ce but. Sous ce rapport, le présomptueux ne dépasse pas l'homme magnanime, puisqu'il est bien inférieur au but qu'il se propose. Mais comme il excède la mesure de ses facultés, c'est en ce sens que la présomption est opposée à la magnanimité par excès.

Je réponds aux arguments : 1° Toute présomption n'est pas un péché contre le Saint-Esprit (1), mais seulement celle qui méprise la justice de Dieu par une confiance déréglée en sa miséricorde. Ce genre de présomption est opposé à la charité, ou plutôt à la crainte de Dieu, en raison du mépris qu'elle fait d'une chose divine. Mais en tant qu'elle excède la mesure de nos facultés, la présomption peut être opposée à la magnanimité.

2° La magnanimité et la présomption tendent toutes deux à la grandeur ; car on n'a pas coutume d'appeler présomptueux un homme qui ne dépasse ses forces que pour un petit objet. Si cependant on veut le nommer ainsi, la présomption, en ce cas, n'est pas opposée à la magnanimité, mais à la vertu qui a pour objet les petits honneurs.

3° Personne n'entreprend une chose qui est au-dessus de ses forces s'il ne s'exagère la grandeur de ses facultés ; ce qui peut être l'occasion d'une

(1) Le péché contre le Saint-Esprit consiste à se confier aveuglément en la miséricorde de Dieu, et à mépriser ainsi sa justice, sous prétexte qu'il est trop bon pour nous punir. Rien n'est malheureusement plus commun en ce siècle, où l'on nie les peines de l'enfer par ce motif, si peu sérieux, que ces peines sont incompatibles avec la bonté de Dieu. Comme si Dieu pouvoit être bon sans être juste ! Dieu, il est vrai, semble oublier souvent sa justice en ce monde pour ne laisser paroître que sa bonté; mais c'est précisément parce qu'il a été plus indulgent tant qu'il espéroit sauver le pécheur, qu'il sera plus terrible, plus inexorable lorsqu'il le jugera. Cette bonté divine, si longanime, si miséricordieuse, qui devroit nous pénétrer de reconnoissance, ne nous inspire plus que de la présomption, et nous donne une nouvelle audace dans le crime, une sécurité plus profonde, qui endort jusqu'aux remords de la conscience. N'est-ce pas faire tourner contre Dieu ses dons mêmes, et se servir de sa bonté pour l'offenser avec plus de courage? Voilà le péché contre le Saint-Esprit, qui ne sauroit être remis dans le siècle futur, puisqu'il nous empêche de profiter de la miséricorde dans le siècle présent. Mais cette présomption, qui perd aujourd'hui tant d'ames, est bien différente de celle qui aveugle un homme sur son mérite, et le fait aspirer à de hauts honneurs dont il est indigne.

---

proportionem ad propriam facultatem; non enim ad majora tendit quàm sibi conveniant. Præsumptuosus autem quantum ad id in quod tendit, non excedit magnanimum; sed multùm quandoque ab eo deficit. Excedit autem secundùm proportionem suæ facultatis, quam magnanimus non transcendit. Et hoc modo præsumptio opponitur magnanimitati per excessum.

Ad primum ergo dicendum, quòd non quælibet præsumptio ponitur peccatum in Spiritum sanctum, sed illa qua quis divinam justitiam contemnit, ex inordinata confidentia divinæ misericordiæ : et talis præsumptio ratione materiæ, in quantum scilicet per eam contemnitur aliquid divinum, opponitur charitati vel potiùs dono timoris, cujus est Deum revereri. In quantum tamen talis contemptus excedit proportionem propriæ facultatis, potest opponi magnanimitati.

Ad secundum dicendum, quòd sicut magnanimitas ita et præsumptio in aliquod magnum tendere videtur. Non enim multùm consuevit dici aliquis *præsumptuosus*, si in aliquo modico vires proprias transcendat. Si tamen talis *præsumptuosus* dicatur, hæc præsumptio non opponitur magnanimitati, sed illi virtuti quæ est circa mediocres honores, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd nullus attentat aliquid suprà suam facultatem, nisi in quantum facultatem suam æstimat majorem quàm sit; circa quod potest esse error dupliciter. Uno modo, secundùm solam quantitatem; putà cùm

double erreur, soit sur la quantité, en se croyant plus vertueux, plus savant qu'on ne l'est; soit sur le genre de la chose en s'exagérant les honneurs que l'on croit mériter, à cuse, par exemple, de ses richesses. Aussi le Philosophe dit-il, *Ethic.*, IV, que « les richesses sans la vertu ne nous rendent point dignes de la grandeur, et ne sauroient nous faire appeler magnanimes. » De même le but qui dépasse nos forces peut être réellement grand, comme quand saint Pierre vouloit souffrir pour Notre-Seigneur (1), ce qui etoit au-dessus de sa vertu; ou n'être grand que dans l'opinion des sots, comme d'avoir des habits magnifiques, de traiter les hommes rudement et avec mépris : ce qui est un excès de magnanimité, non dans la réalité, mais dans l'opinion qu'on s'en fait (2). Aussi Sénèque dit-il, *De quat. virtut.*, « qu'une magnanimité exagérée rend l'homme fier, inquiet, menaçant, prompt à s'élever par tous les moyens, sans s'occuper de leur honnêteté. » Il est donc évident qu'en réalité le présomptueux est inférieur à l'homme magnanime par le manque des qualités nécessaires, mais en apparence il le dépasse par excès.

(1) « Quand il me faudroit mourir avec vous, disoit saint Pierre à notre Seigneur après la Cène, je ne vous renoncerai point. » Et quelques heures après il renonçoit son maître sur la question d'une servante. Tant nous sommes foibles par nous-mêmes et incapables de faire le bien, même quand nous le désirons sincèrement, sans le secours de Dieu! A plus forte raison s'il s'agit du bien le plus grand, de l'action la plus glorieuse que nous puissions accomplir e ce monde, et qui est de verser notre sang pour Jésus-Christ.

(2) Combien d'hommes s'imaginent en effet que la grandeur consiste dans la richesse d. vêtements, le luxe des palais, le mépris des inférieurs, etc. Or rien n'est plus éloigné de la magnanimité qui sait être simple dans la plus haute fortune, et qui ne méprise en personne les dons de Dieu. L'arrogance et la fierté sont au contraire la marque infaillible d'un petit esprit.

---

aliquis æstimat se habere majorem virtutem, vel scientiam, vel aliquid aliud hujusmodi quàm habeat. Alio modo, secundùm genus rei; putà, cùm aliquis ex hoc æstimat se magnum et magnis dignum, ex quo non est; putà, propter divitias, vel propter aliqua bona fortunæ : ut enim Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (ut suprà) : « Qui sine virtute talia bona habent, neque justè magnis seipsos dignificant, neque rectè *magnanimi* dicuntur. » Similiter etiam illud ad quod aliquis tendit supra vires suas, quandoque quidem secundùm rei veritatem est magnum simpliciter; sicut patet de Petro, qui tendebat ad hoc quòd pro Christo pateretur, quod erat supra virtutem suam. Quandoque verò non est aliquid magnum simpliciter, sed solùm secundùm stultorum opinionem; sicut pretiosis vestibus indui, et despicere, et injuriari aliis : quod quidem pertinet ad excessum magnanimitatis non secundùm rei veritatem, sed secundùm opinionem. Unde Seneca dicit in lib. *De quatuor virtutibus*, quòd « magnanimitas si se extra modum suum extollat, faciet virum minacem, inflatum, turbidum, inquietum, et in quascumque excellentias dictorum factorumque neglectâ honestate, festinum. » Et sic patet quòd præsumptuosus secundùm rei veritatem quandoque deficit à magnanimo; sed secundùm apparentiam in excessu se habet.

QUESTION CXXXI.

De l'ambition.

Parlons maintenant de l'ambition, et voyons, premièrement, si l'ambition est un péché; secondement, si elle est opposée à la magnanimité par excès.

ARTICLE I.

L'ambition est-elle un péché?

Il paroît que l'ambition n'est pas un péché. 1° L'ambition implique le désir de l'honneur. Or, l'honneur est de soi un bien, et le plus grand des biens extérieurs. Aussi blâme-t-on ceux qui n'ont pas soin de leur honneur. Donc l'ambition n'est pas un péché, mais plutôt quelque chose de louable, puisqu'il est louable de désirer ce qui est bien.

2° Il n'y a pas de faute à désirer une récompense méritée. Or, selon le Philosophe, *Ethic.*, I. et VIII, l'honneur est la récompense de la vertu. Donc l'ambition de l'honneur n'est pas un péché.

3° Ce qui attire l'homme au bien, et l'éloigne du mal, ne sauroit être un péché. Or, l'honneur engage l'homme à faire le bien et à éviter le mal, selon cette parole du Philosophe, *Ethic.*, III, « qu'il y a des hommes très-courageux là où l'on honore le courage, et où l'on méprise la lâcheté. » Cicéron dit aussi, *De Tuscul. quæst.*, que « l'honneur entretient les arts. » Donc l'ambition n'est pas un péché.

Mais saint Paul nous apprend, I. *Corinth.*, XIII, que « la charité n'est pas ambitieuse, qu'elle ne cherche pas ce qui est à soi. » Or, tout ce qui est contraire à la charité est un péché.

QUÆSTIO CXXXI.

De ambitione, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de ambitione.

Et circa hoc quæruntur duo. 1° Utrùm ambitio sit peccatum. 2° Utrùm opponatur magnanimitati per excessum.

ARTICULUS I.

Utrùm ambitio sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd ambitio non sit peccatum. Importat enim ambitio cupiditatem honoris. Honor autem de se quoddam bonum est, et maximum inter exteriora bona : unde et illi qui de honore non curant, vituperantur. Ergo ambitio non est peccatum, sed magis aliquid laudabile, secundùm quòd bonum laudabiliter appetitur.

3. Præterea, quodlibet absque vitio potest appetere illud quòd sibi debetur pro præmio. Sed honor est præmium virtutis, ut Philosophus dicit I. et VIII. *Ethic.* Ergo ambitio honoris non est peccatum.

3. Præterea, illud per quod homo provocatur ad bonum, et revocatur à malo, non est peccatum. Sed per honorem homines provocantur ad bona facienda et ad mala vitanda, sicut Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd « fortissimi videntur esse apud quos timidi sunt inhonorati, fortes autem honorati. » Et Tullius dicit in lib. *De Tusculanis quæstionibus*, quòd « honor alit artes. » Ergo ambitio non est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur I. *ad Cor.*, XIII, quòd « charitas non est ambitiosa, non quærit quæ sua sunt. » Nihil autem repugnat charitati nisi peccatum. Ergo ambitio est peccatum.

(Conclusion. — L'ambition est un péché par lequel on désire d'une manière déréglée l'honneur que l'on ne mérite pas, ou que l'on rapporte, non à Dieu, mais seulement à son utilité personnelle.)

Nous avons dit plus haut, quest. CIII, art. 1, que l'honneur étoit le respect que l'on rend à quelqu'un en témoignage de son excellence. Or, il faut considérer deux choses dans l'excellence de l'homme : la première, c'est qu'elle ne vient pas de lui-même, mais de Dieu; et c'est pourquoi l'honneur n'est dû principalement qu'à Dieu; la seconde, c'est qu'elle lui a été donnée pour être utile au prochain. Aussi l'homme ne doit-il s'applaudir des honneurs qu'on lui rend, que parce qu'ils lui fournissent les moyens d'être utile aux autres. Or, on peut désirer l'honneur d'une manière déréglée en trois façons : soit en le recherchant pour une perfection que l'on n'a point, ce qui est désirer l'honneur au-delà de son mérite; soit en ne le rapportant pas à Dieu, soit en ne le faisant pas servir à l'utilité de ses semblables. Et comme l'ambition implique un désir déréglé de l'honneur, il est évident qu'elle est toujours un péché.

Je réponds aux arguments : 1° Le désir du bien doit être réglé par la raison, sans quoi il devient vicieux : c'est pourquoi il n'est pas permis de désirer l'honneur au-delà des bornes raisonnables. Mais on blâme ceux qui n'ont pas soin raisonnablement de leur honneur, en évitant les actions qui peuvent le leur faire perdre.

2° L'honneur n'est pas la récompense de la vertu pour l'homme vertueux, car il en attend une autre, la béatitude, qui est la fin de la vertu. Mais on l'appelle « la récompense de la vertu, » en ce sens que les hommes n'ont rien de plus grand pour récompenser l'homme vertueux, et c'est

---

(Conclusio. — Ambitio peccatum est quo quis ordinatè honorem desiderat, vel quem non meretur, vel quem non in Deum sed ad sui ipsius tantùm utilitatem refert.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 103, art. 1), honor importat quamdam reverentiam alicui exhibitam in testimonium excellentiæ ejus. Circa excellentiam autem hominis duo sunt attendenda : primò quidem, quòd illud secundùm quod homo excellit, non habet homo à seipso, sed est quasi quiddam divinum in eo : et ideo ex hoc non debetur ei principaliter honor, sed Deo. Secundò, considerandum est quòd illud in quo homo excellit, datur homini à Deo, ut ex eo aliis prosit : unde in tantum debet homini placere testimonium suæ excellentiæ quod ab aliis exhibetur, in quantum ex hoc paratur sibi via ad hoc quòd aliis prosit. Tripliciter autem appetitum honoris contingit esse inordinatum : uno modo per hoc quòd aliquis appetit testimonium de excellentia quam non habet; quod est appetere honorem supra suam proportionem. Alio modo, per hoc quòd honorem sibi cupit, non referendo in Deum. Tertio, per hoc quòd appetitus ejus in ipso honore quiescit, non referens honorem ad utilitatem aliorum. Ambitio autem importat inordinatum appetitum honoris : unde manifestum est quòd ambitio semper est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd appetitus boni debet regulari secundùm rationem, cujus regulam si transcendat, erit vitiosus : et hoc modo vitiosum est quòd aliquis honorem appetat non secundùm ordinem rationis. Vituperantur autem qui non curant de honore secundùm quòd ratio dictat, ut scilicet non vitent ea quæ sunt contraria honori.

Ad secundum dicendum, quòd honor non est præmium virtutis quoad ipsum virtuosum, ut scilicet hoc pro præmio expetere debeat : sed pro præmio expetit beatitudinem, quæ est finis virtutis. Dicitur autem esse *præmium virtutis*, ex parte aliorum qui non habent aliquid majus quod virtuoso retribuant, quàm honorem; qui ex hoc ipso magnitudinem habet

de là que l'honneur tire sa grandeur. D'où il est clair qu'il n'est pas une récompense suffisante, comme le dit Aristote, *Ethic.*, IV.

3° Le désir de l'honneur, quand il est réglé, provoque au bien et éloigne du mal; mais s'il est déréglé, il peut être la source de beaucoup de maux, parce qu'on emploie tous les moyens pour l'obtenir. Aussi Salluste dit-il, dans son *Histoire de la conjuration de Catilina*, que « l'homme lâche et l'homme courageux désirent également la gloire, l'honneur et l'empire; mais l'un se sert de la vraie voie pour y parvenir, tandis que le lâche n'emploie que les tromperies et la ruse. » Cependant celui qui n'auroit en vue que l'honneur en faisant le bien ou en évitant le mal, ne seroit pas vertueux; car selon le Philosophe, *Ethic.*, III, on n'est pas vraiment fort quand on ne montre son courage que pour acquérir de l'honneur (1).

ARTICLE II.

L'ambition est-elle opposée à la magnanimité par excès?

Il paroît que l'ambition n'est pas opposée à la magnanimité par excès.
1° On ne peut opposer à un seul moyen qu'un seul extrême. Or, la présomption est opposée à la magnanimité par excès, ainsi que nous l'avons dit; donc l'ambition ne sauroit aussi lui être opposée par excès.

2° La magnanimité a pour objet les honneurs, tandis que l'ambition paroît rechercher surtout les dignités. On lit en effet dans la sainte Ecriture, II. *Machab.*, I, que « Jason ambitionnoit le souverain sacerdoce. » Donc l'ambition n'est pas opposée à la magnanimité.

(1) Il y a, en effet, beaucoup d'occasions où l'on est obligé de montrer du courage, sans que l'on puisse espérer que cela vienne jamais à la connoissance des hommes. Et c'est là que se révèle la vraie force, celle qui agit pour le bien, n'en dût-elle retirer aucun honneur; qui remplit son devoir sans être vue du monde, et quand le monde ne devroit point l'en récompenser.

---

quòd perhibet testimonium virtuti. Unde patet quòd non est sufficiens præmium, ut dicitur in IV. *Ethic.* (ubi suprà).

Ad tertium dicendum, quòd sicut per appetitum honoris, quando debito modo appetitur, aliqui provocantur ad bonum, et revocantur à malo; ita etiam si ordinatè appetatur, potest esse homini occasio multa mala faciendi; dum scilicet aliquis non curat qualitercumque honorem consequi possit. Unde Salustius dicit in *Catilinario*, quòd « gloriam et honorem et imperium bonus et ignavus æquè sibi exoptant; sed ille (scilicet bonus) verâ viâ utitur; huic (scilicet ignavo) quia bonæ artes desunt, dolis atque fallaciis contendit. » Et tamen illi qui solùm propter honorem vel bona faciunt, vel mala vitant, non sunt virtuosi; ut patet per Philosophum III. *Ethic.*, ubi dicit quòd « non sunt verè fortes qui propter honorem fortia faciunt.

ARTICULUS II.

Utrùm ambitio opponatur magnanimitati per excessum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd ambitio non opponatur magnanimitati per excessum. Uni enim medio non opponitur ex una parte nisi unum extremum. Sed magnanimitati per excessum opponitur præsumptio, ut dictum est. Ergo non opponitur ei ambitio per excessum.

2. Præterea, magnanimitas est circa honores. Sed ambitio videtur pertinere ad dignitates: dicitur enim II *Machab.*, I, quòd « Jason ambiebat summum sacerdotium. » Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

3° L'ambition semble se rattacher à l'appareil extérieur. On voit en effet dans les Actes des Apôtres, XXV, que « Agrippa et Bérénice entrèrent dans le prétoire avec beaucoup d'ambition, » c'est-à-dire d'appareil; et au second livre des *Paralipomènes*, XVI, que « on brûla sur le cadavre d'Asa des aromates et des parfums avec trop d'ambition » ou d'appareil. Or, la magnanimité n'a pas pour objet l'appareil extérieur; l'ambition ne sauroit donc lui être opposée.

Mais Cicéron dit au contraire, I. *De Offic.*, que « lorsqu'un homme l'emporte par la grandeur de son esprit, il veut seul commander à tous, » ce qui est le propre de l'ambition. Donc elle-ci est l'excès de la magnanimité.

(Conclusion. — L'ambition est opposée à la magnanimité, comme ce qui est déréglé par excès est contraire à la règle.)

Nous venons de voir que l'ambition étoit un désir déréglé de l'honneur. Or, la magnanimité a les honneurs pour objet, et s'en sert d'une manière raisonnable : d'où il est manifeste que l'ambition est opposée à la magnanimité, comme l'excès à la règle.

Je réponds aux arguments : 1° La magnanimité peut être envisagée de deux façons. Premièrement, dans son but, qui est quelque grande œuvre, que l'homme magnanime entreprend parce qu'elle ne dépasse pas ses forces; et c'est en ce sens que la présomption est opposée à la magnanimité par excès, car le présomptueux veut faire de grandes choses qui dépassent ses facultés. Secondement, la magnanimité peut être envisagée dans son objet, qui est l'honneur, et c'est sous ce rapport que l'ambition lui est opposée par excès. Or, il n'y a pas d'impossibilité à ce qu'un seul moyen ait plusieurs extrêmes, lorsqu'on le prend sous diverses faces.

2° On doit honorer ceux qui sont constitués en dignité, à cause de l'ex-

---

3. Præterea, ambitio videtur ad exteriorem apparatum pertinere : dicitur enim *Actorum*, XXV, quòd « Agrippa et Bernice cum multa ambitione introierunt prætorium; » et II. *Paral.*, XVI, quòd « super corpus Asa mortui combusserunt aromata et unguenta ambitione nimiâ. » Sed magnanimitas non est circa exteriorem apparatum. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

Sed contra est, quòd Tullius in I. *De Offic.*, dicit quòd « sicut quisque magnitudine animi excellit, ita maximè vult omnium princeps solus esse. » Sed hoc pertinet ad ambitionem. Ergo ambitio pertinet ad excessum magnanimitatis.

(Conclusio. — Ambitio adversatur magnanimitati, ut inordinatum propter excessum, ordinato.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), ambitio importat appetitum inordinatum honoris. Magnanimitas autem est circa honores, et utitur eis secundùm quòd oportet : unde manifestum est quòd ambitio opponitur magnanimitati, sicut inordinatum ordinato.

Ad primum ergo dicendum, quòd magnanimitas ad duo respicit : ad unum quidem, sicut ad finem intentum; quod est aliquod magnum opus, quod magnanimus attentat secundùm suam facultatem : et quantum ad hoc, opponitur magnanimitati per excessum, præsumptio; præsumptio enim attentat aliquod magnum opus supra suam facultatem. Ad aliud autem respicit magnanimitas, sicut ad materiam qua debitè utitur, scilicet ad honorem : et quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum ambitio. Non est autem inconveniens secundùm diversa esse plures excessus unius medii.

Ad secundum dicendum, quòd illis qui sunt constituti in dignitate, propter quamdam excel-

cellence de leur état; et sous ce rapport le désir déréglé des dignités appartient à l'ambition. Car, si on les désiroit, non à cause de l'honneur, mais parce qu'on croiroit pouvoir les remplir d'une manière qui dépasse nos forces, on ne seroit pas un ambitieux, mais plutôt un présomptueux.

3° La solennité du culte (1) extérieur appartient en effet à une sorte d'honneur; aussi a-t-on coutume d'en rendre dans de semblables occasions; ce que rappelle cette parole de saint Jacques, II : « S'il entre dans votre assemblée un homme en habit blanc, portant un anneau d'or, vous lui dites : Asseyez-vous ici, etc. » Mais l'ambition n'a point pour objet le culte extérieur, si ce n'est en tant qu'il se rapporte à l'honneur.

QUESTION CXXXII.

De la vaine gloire.

Nous avons maintenant à nous occuper de la vaine gloire.

Ici cinq questions se présentent : 1° Le désir de la gloire est-il un péché? 2° La vaine gloire est-elle opposée à la magnanimité? 3° Est-elle un péché mortel? 4° Est-elle un vice capital? 5° Quelles sont les filles de la vaine gloire?

(1) Le mot *culte* n'exprime pas ici l'honneur que l'on rend à Dieu, mais celui qu'on accorde à certains hommes en raison de leur dignité ou de leur vertu. Ce mot, dans sa signification générale, se rapporte en effet à toute marque de respect et d'honneur; c'est parce que l'on doit à Dieu le culte par excellence, que notre langue l'attribue exclusivement à Dieu et aux amis de Dieu, les anges et les saints.

lentiam statûs debetur honor : et secundùm hoc inordinatus appetitus dignitatum pertinet ad ambitionem. Si quis enim inordinatè appeteret dignitatem non ratione honoris, sed propter debitum dignitatis usum suam facultatem excedentem, non esset ambitiosus, sed magis præsumptuosus.

Ad tertium dicendum, quòd ipsa solemnitas exterioris cultûs ad quemdam honorem pertinet : unde et talibus consuevit honor exhiberi; quod significatur *Jacob,* II : « Si introierit in conventum vestrum vir aureum annulum habens in veste candida, et dixeritis ei : tu sede hic bene, etc. » Unde ambitio non est circa exteriorem cultum, nisi secundùm quòd pertinet ad honorem.

QUÆSTIO CXXXII.

De inani gloria, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de inani gloria.

Et circa hoc quæruntur quinque. 1° Utrùm appetitus gloriæ sit peccatum. 2° Utrùm magnanimitati opponatur. 3° Utrùm sit peccatum mortale. 4° Utrùm sit vitium capitale. 5° De filiabus ejus.

ARTICLE I.

Le désir de la gloire est-il un péché?

Il paroît que le désir de la gloire n'est pas un péché. 1° On ne sauroit pécher en ressemblant à Dieu; bien plus, saint Paul nous dit, *Ephes.*, V : « Soyez les imitateurs de Dieu, comme ses enfants bien-aimés. » Or, en recherchant la gloire on imite Dieu, qui tire sa gloire des hommes, selon cette parole d'*Isaïe*, XLIII : « Amenez mes fils de loin, et mes filles des extrémités de la terre, et tout homme qui invoque mon nom, car c'est pour ma gloire que je l'ai créé. » Donc le désir de la gloire n'est pas un péché.

2° Ce qui provoque au bien ne sauroit être un péché. Or, voilà ce qui fait dans l'homme le désir de la gloire, qui, selon Cicéron, *De Tuscul. quæst.*, « nous embrase de l'amour de l'étude. » La sainte Ecriture présente la gloire comme la récompense des bonnes actions. « Celui, dit saint Paul, *Rom.*, II, qui fait le bien dans la patience, recevra gloire et honneur. » Donc le désir de la gloire n'est pas un péché.

3° Selon Cicéron, *De Rhetor. invent.*, II, 39, « la gloire est une réputation très-répandue et accompagnée d'éloges; » à quoi se rapporte cette parole de saint Ambroise, que « la gloire est comme une connoissance illustre et honorable. » Mais il n'est pas défendu de désirer une réputation honorable, cela est même recommandé dans la sainte Ecriture, où il est dit, *Eccles.*, XLI : « Ayez soin d'avoir un bon renom. » Et encore, *Rom.*, XII : « Faites le bien, non-seulement devant Dieu, mais devant tous les hommes. » Donc le désir de la vaine gloire n'est pas un péché.

ARTICULUS I.

Utrùm appetitus gloriæ sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd appetitus gloriæ non sit peccatum. Nullus enim peccat in hoc quòd Deo assimilatur; quinimo mandatur *ad Ephes.*, V : « Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi. » Sed in hoc quòd homo quærit gloriam, videtur Deum imitari, qui ab hominibus gloriam quærit : unde dicitur *Isai.*, XLIII : « Affer filios meos de longinquo, et filias meas ab extremis terræ, et omnem qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum. » Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

2. Præterea, illud per quod aliquis provocatur ad bonum, non videtur esse peccatum. Sed per appetitum gloriæ homines provocantur ad bonum : dicit enim Tullius in lib. *De Tusculanis quæstionibus* (1), quòd « omnes ad studia incenduntur gloriâ. » In sacra etiam Scriptura promittitur gloria pro bonis operibus, secundùm illud *ad Rom.*, II : « His quidem qui secundùm patientiam boni operis, gloriam et honorem. » Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

3. Præterea, Tullius dicit in sua *Rhet.*, quòd « gloria est frequens de aliquo fama cum laude. » Et ad idem pertinet quod Ambrosius dicit quòd « gloria est quasi clara cum laude notitia. » Sed appetere laudabilem famam non est peccatum; quinimò videtur esse laudabile, secundùm illud *Eccles.*, XLI : « Curam habe de bono nomine; » et *ad Rom.*, XII : « Providentes bona, non solùm coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus. » Ergo appetitus inanis gloriæ non est peccatum.

(1) Nimirum lib. I. jam superiùs indicato, immediatè post prædicta, quòd *honor alit artes.*

Mais, au sentiment de saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIII, « le sage sait que l'amour de la louange est un défaut. »

(Conclusion. — Quoiqu'il ne soit pas défendu de désirer la gloire, c'est cependant un péché de rechercher la vaine gloire, en voulant la tirer soit de ce qui n'existe pas ou de ce qui n'est pas digne de gloire, soit de ce qui est loué seulement au jugement des hommes, ou bien en la rapportant à une fin illicite.)

La gloire implique une sorte de clarté, car être glorifié c'est être clarifié, comme le dit saint Augustin, *Joan.*, tract. C et CIV. Or, la clarté et la beauté impliquent une certaine manifestation. Le mot de gloire signifie donc la manifestation de quelqu'un sur un point que les hommes estiment comme un bien, soit corporel, soit spirituel. Mais comme ce qui éclaire peut être vu par beaucoup de personnes même éloignées, il faut que ce bien dont nous parlions soit connu et approuvé de la foule. C'est pourquoi Salluste dit qu'un seul homme ne sauroit donner la gloire. En prenant cependant dans un sens plus large ce mot de gloire, elle ne consiste pas seulement dans la connoissance de la multitude, mais du petit nombre, d'un seul homme même ou de soi seul, lorsque l'on considère son propre bien comme digne de louange; car cette connoissance et cette approbation n'est pas un péché (1). Saint Paul dit en effet, *Corinth.*, II : « Nous n'avons pas l'esprit de ce monde, mais l'esprit de Dieu, qui nous fait connoître ce que Dieu nous a donné. » Il n'est pas non plus défendu

(1) Il n'est pas défendu de connoître et de louer les dons de Dieu dans les autres; pourquoi le seroit-il de les connoître et de les approuver lorsqu'ils se rencontrent en nous-même? Ce sont toujours les dons de Dieu, c'est-à-dire un bien que l'homme a reçu, un talent qui lui a été prêté, et dont il doit rendre compte. Ce qui est un péché, c'est de s'attribuer en propre ce qui ne vient pas de nous. Un homme n'est donc pas coupable de connoître le talent qu'il a reçu; il est même nécessaire qu'il le connoisse pour le faire fructifier; mais il ne doit pas en rapporter à lui la gloire, qui n'appartient qu'à Dieu. Cette complaisance sans doute est à craindre, à cause de la foiblesse humaine et de son penchant à la vaine gloire. Aussi n'y a-t-il pas de matière où l'on doive plus se mettre sur ses gardes et s'examiner plus sévèrement.

Sed contra est, quod Augustinus dicit V. *De Civit. Dei* (cap. 13) : « Saniùs videt, qui et amorem laudis vitium esse cognoscit. »

(Conclusio. — Quamquam vitium non sit gloriam appetere, peccatum tamen est vanam quærere gloriam; videlicet, vel de eo quod non est, vel de eo quod non est gloriâ dignum, vel de eo quod judicio hominum tantùm laudatur, gloriam expetendo; vel ipsam gloriam ad finem indebitum referendo.)

Respondeo dicendum, quòd gloria claritatem quamdam significat : unde glorificari idem est quod clarificari, ut Augustinus dicit super *Joan.* (Tract. 100 et 104). Claritas autem et decor quamdam habent manifestationem : et ideo nomen gloriæ propriè importat manifestationem alicujus de hoc quod apud homines decorum videtur, sive illud sit bonum corporale aliquod, sive spirituale. Quia verò illud quod simpliciter clarum est, à multis conspici potest, et à remotis, ideo propriè per nomen gloriæ designatur quòd bonum alicujus deveniat in multorum notitiam et approbationem; secundùm quòd Salustius dicit in *Catilinario*, « gloriari ad unum non est. » Largiùs tamen accepto gloriæ nomine, non solùm consistit in multitudinis cognitione, sed etiam paucorum, vel unius, aut sui solius; dum scilicet aliquis proprium bonum suum considerat, ut dignum laude. Quod autem aliquis bonum suum cognoscat et approbet, non est peccatum : dicitur enim *ad Cor.*, II : « Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est; ut sciamus quæ à Deo donata

de vouloir que l'on approuve nos bonnes œuvres, puisqu'il est dit dans saint Matthieu, V : « Que votre lumière brille devant les hommes. » Le désir de la gloire n'est donc pas mauvais en lui-même, il n'y a que l'amour de la vaine gloire qui soit défendu. Il n'est pas permis en effet de désirer ce qui est vain; car, comme dit le Psalmiste, *Ps.* IV, « pourquoi aimez-vous la vanité, et cherchez-vous le mensonge ? » Or, la gloire peut être vaine de trois façons : d'abord lorsque quelqu'un veut se glorifier de ce qui n'est pas, ou de ce qui est indigne de gloire, comme d'une chose fragile et caduque; secondement, lorsque celui à qui on la demande n'a pas un jugement sûr, comme la multitude; troisièmement, lorsqu'on ne rapporte pas ce désir de gloire à une fin légitime, comme l'honneur de Dieu ou le salut du prochain.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin dit sur cette parole de l'Evangile de saint Jean, XIII, *Vous m'appelez maître et Seigneur, et vous faites bien.* « Il est dangereux de se complaire, lorsqu'on doit prendre garde de s'enorgueillir : il n'y a que celui qui est au-dessus de tout qui peut se louer sans s'élever. Car il nous est utile de le connoître, et nous ne pouvons le faire s'il ne se montre à nous, » Tract. LVIII, *in Joan.* D'où il est évident que Dieu cherche sa gloire, non pour lui-même, mais pour nous. De même l'homme peut légitimement désirer sa gloire pour l'utilité d'autrui, selon cette parole de saint Matthieu, V, « que les hommes voient la bonté de vos œuvres, et qu'ils en glorifient votre Père qui est dans les cieux. »

2° La gloire qui vient de Dieu n'est pas vaine; c'est la vraie gloire qui doit être la récompense des bonnes œuvres, et dont saint Paul dit, *Corinth.*, X : « Que celui qui se glorifie, se glorifie dans le Seigneur : car il n'y a de pur que celui que Dieu recommande, et non celui qui se loue

---

sunt nobis. » Similiter etiam non est peccatum quòd aliquis velit bona opera sua approbari : dicitur enim *Matth.*, V : « Luceat lux vestra coram hominibus. » Et ideo appetitus gloriæ de se non nominat aliquid vitiosum, sed appetitus inanis vel vanæ gloriæ vitium importat. Nam quodlibet vanum appetere, vitiosum est, secundùm illud *Psalm.* IV : « Ut quid diligitis vanitatem, et quæritis mendacium ? » Potest autem gloria dici vana tripliciter : uno modo ex parte rei de qua quis gloriam quærit; putà, cùm quis quærit gloriam de eo quod non est, vel de eo quod non est gloriâ dignum, sicut de aliqua re fragili et caduca. Alio modo, ex parte ejus à quo quis gloriam quærit; putà hominis, cujus judicium non est certum. Tertio modo ex parte ipsius qui gloriam appetit, qui videlicet appetitum gloriæ non refert in debitum finem; puta ad honorem Dei, vel proximi salutem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit super illud *Joan.*, XIII : « Vos vocatis me, magister et Domine, et benedicitis » (Tract. 58, in *Joannem*) : « Periculosum est sibi placere, cui cavendum est superbire : ille autem qui super omnia est quantumcumque se laudet, non extollit se. Nobis namque expedit eum nosse, non illi : nec eum quisque cognoscit, si non se indicet ipse qui novit. Unde patet quòd Deus suam gloriam non quærit propter se, sed propter nos. Et similiter etiam homo laudabiliter potest ad aliorum utilitatem suam gloriam appetere, secundùm illud *Matth.*, V : « Videant opera vestra bona, et glorificent patrem vestrum qui in cœlis est. »

Ad secundum dicendum, quòd gloria quæ habetur à Deo, non est gloria vana, sed vera. Et talis gloria bonis operibus in præmium repromittitur : de qua dicitur II. *ad Cor.*, X : « Qui gloriatur, in Domino glorietur : non enim qui seipsum commendat, ille probatus est, sed

lui-même. » Le désir de la gloire humaine peut, il est vrai, faire faire quelques œuvres de vertu, de même que le désir des autres biens de la terre : on n'est cependant pas pour cela un homme vertueux, comme le prouve saint Augustin, V. *De Civit. Dei*, XII.

3° Il est de la perfection de l'homme de se connoître lui-même, mais non qu'il soit connu par les autres. C'est pourquoi on ne doit le désirer qu'autant que cela est utile au prochain ou à la gloire de Dieu, soit pour que les hommes profitent du bien qu'ils connoissent dans un autre, soit afin que la gloire engage l'homme à persévérer dans les voies qui la lui ont acquise, et à s'y avancer de plus en plus. Dans ce but il est louable de s'inquiéter de sa bonne réputation, de faire le bien devant Dieu et devant les hommes; mais il ne faudroit pas se complaire vainement aux louanges humaines.

ARTICLE II.

La vaine gloire est-elle opposée à la magnanimité?

Il paroît que la vaine gloire n'est pas opposée à la magnanimité. 1° La vaine gloire consiste à se glorifier ou dans ce qui n'est pas (ce qui tient à la fausseté), ou dans les choses terrestres et caduques (ce qui est de la cupidité), ou dans le témoignage d'hommes dont le jugement n'est pas sûr (ce qui est de l'imprudence). Or, ces vices ne sont pas contraires à la magnanimité; donc la vaine gloire ne lui est pas non plus opposée.

2° La vaine gloire n'est pas opposée à la magnanimité par défaut, comme la pusillanimité qui lui paroît contraire; elle ne lui est point opposée non plus par excès, car il n'y a que la présomption et l'ambition dont la

---

quem Deus commendat. » Provocantur etiam aliqui ad virtutum opera ex appetitu gloriæ humanæ, sicut etiam ex appetitu aliorum terrenorum bonorum : non tamen est verè virtuosus qui propter humanam gloriam opera virtutis operatur, ut Augustinus probat in V. *De Civit. Dei* (cap. 12).

Ad tertium dicendum, quòd ad perfectionem hominis pertinet quòd ipse cognoscat. Sed quòd ipse ab aliis cognoscatur non pertinet ad ejus perfectionem : et ideo non est per se appetendum. Potest tamen appeti in quantum est utile ad aliquid, vel ad hoc quòd Deus ab hominibus glorificetur; vel ad hoc quòd homines proficiant ex bono quod in alio cognoscunt; vel ex hoc quòd ipse homo ex bonis quæ in se cognoscit per testimonium laudis alienæ studeat in eis perseverare, et ad meliora proficere. Et secundùm hoc laudabile est quòd curam habeat aliquis de bono nomine, et quod provideat bona coram Deo et hominibus; non tamen quòd in hominum laude inaniter delectetur.

ARTICULUS II.

Utrùm inanis gloria magnanimitati opponatur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd inanis gloria magnanimitati non opponatur. Pertinet enim ad inanem gloriam, ut dictum est (art. 1), quòd aliquis glorietur in his quæ non sunt (quod pertinet ad falsitatem), vel in rebus terrenis et caducis (quod pertinet ad cupiditatem), vel in testimonio hominum, quorum judicium non est certum, quod pertinet ad imprudentiam. Hujusmodi autem vitia non opponuntur magnanimitati. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

2. Præterea, inanis gloria non opponitur magnanimitati per defectum, sicut pusillanimitas, quæ inani gloriæ repugnans videtur. Similiter etiam nec per excessum : sic enim magnanimitati præsumptio et ambitio opponuntur (ut dictum est), à quibus inanis gloria

vaine gloire diffère, qui soient ainsi contraires à la magnanimité. Donc la vaine gloire ne lui est pas opposée.

3° Sur ce passage de saint Paul, *Philip.*, II : *Ne faites rien par contention ou par vaine gloire*, le commentaire dit : « Il y avoit parmi eux quelques hommes divisés, inquiets, qui se disputoient pour la vaine gloire. » Or, la contention n'est pas opposée à la magnanimité. Donc la vaine gloire ne l'est pas non plus.

Mais Cicéron dit au contraire, I. *De Offic.*, « qu'il faut se garder du désir de la gloire, qui enlève à l'esprit cette liberté que l'homme magnanime doit surtout s'efforcer de conserver. » Donc elle est contraire à la magnanimité.

(Conclusion. — Le désir déréglé de la vaine gloire est opposé à la magnanimité.)

La gloire est un effet de l'honneur et de la louange, car c'est là ce qui rend un homme illustre, et ce qui le fait connoître des autres. Or, la magnanimité ayant les honneurs pour objet, a par conséquent aussi la gloire pour but; mais de même qu'il faut se servir des honneurs avec modération, il faut aussi user modérément de la gloire. Et c'est pourquoi un désir déréglé de celle-ci est directement opposé à la magnanimité.

Je réponds aux arguments : 1° Il répugne à la grandeur d'ame de tant estimer des choses de peu de prix, que l'on ose s'en glorifier. Aussi le Philosophe dit-il, *Ethic.*, IV, que l'homme magnanime estime peu l'honneur, non plus que la puissance et les richesses que l'on recherche à cause de l'honneur. Il répugne encore à la grandeur d'ame de se glorifier de ce qui n'est pas; et c'est pourquoi Aristote ajoute, que l'homme magnanime « s'inquiète plus de la vérité que de l'opinion. » Il répugne encore de se glorifier des louanges humaines, comme si c'étoit quelque chose

---

differt. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

3. Præterea, *ad Philipp.*, II, super illud : « Nihil per contentionem aut inanem gloriam, » dicit Glossa : « Erant aliqui inter eos dissentientes, inquieti, inanis gloriæ causâ contendentes. » Contentio autem non opponitur magnanimitati. Ergo neque inanis gloria.

Sed contra est, quòd Tullius dicit in I. *De Officiis* : « Cavenda est gloriæ cupiditas; eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio. » Ergo opponitur magnanimitati.

(Conclusio. — Inanis gloriæ inordinata cupiditas magnanimitati adversatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 103, art. 1 ad 3), gloria est quidam effectus honoris et laudis : ex hoc enim quòd aliquis laudatur vel quæcumque reverentia ei exhibetur, redditur clarus in notitia aliorum. Et quia magnanimitas est honorum, ut suprà dictum est (qu. 129, art. 1 et 2), consequens est etiam ut sit circa gloriam; ut scilicet sicut aliquis moderatè utitur honore, ita etiam moderatè utatur gloriâ. Et ideo inordinatus appetitus gloriæ directè magnanimitati opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc ipsum magnitudini animi repugnat, quòd aliquis res modicas tantum appretietur, quòd de eis glorietur : unde et in IV. *Ethicor.* (ut suprà), dicitur de magnanimo quòd ei *sit honor parvus*. Similiter etiam alia quæ propter honorem quæruntur (putà, potentatus et divitiæ), parva reputantur ab eo. Similiter etiam magnitudini animi repugnat quòd aliquis de his quæ non sunt glorietur : unde de magnanimo dicitur IV. *Ethic.* (ut suprà), « quòd magis curat veritatem quàm opinionem. » Similiter etiam manitudini animi repugnat quòd aliquis glorietur

de grand. L'homme magnanime, dit Aristote, *ibid.*, « ne se soucie pas qu'on le loue. » Or, tout ceci, quoique opposé à d'autres vertus, est encore opposé à la magnanimité, en ce sens qu'il nous fait prendre pour grand ce qui est petit.

2° L'homme qui désire la vaine gloire est en réalité au-dessous de l'homme magnanime, puisqu'il se glorifie de choses que le magnanime estime peu. Mais dans cette erreur il lui est encore opposé par excès, car il regarde comme grande la gloire qu'il désire, et à laquelle il tend au-delà de son mérite.

3° Ce ne sont pas nos sentiments qui font l'opposition des vices entre eux. Et cependant c'est déjà manquer à la grandeur d'ame que d'aimer les contentions; car on ne se dispute que pour ce que l'on croit grand. Aussi le Philosophe dit-il, *ibid.*, que « le magnanime n'est point querelleur, parce qu'il n'estime rien de grand. »

ARTICLE III.

La vaine gloire est-elle un péché mortel?

Il paroît que la vaine gloire n'est pas un péché mortel. 1° Il n'y a que le péché mortel qui nous prive de la récompense éternelle. Or, c'est ce que fait la vaine gloire, car il est dit dans saint Matthieu, VI : « Prenez garde d'accomplir votre justice devant les hommes, pour être vu par eux : autrement vous perdrez la récompense de votre Père qui est dans les cieux. » Donc la vaine gloire est un péché mortel.

2° C'est pécher mortellement que s'arroger ce qui appartient à Dieu. Or, le désir de la vaine gloire nous fait nous attribuer ce qui est le propre de Dieu, malgré cette parole de la sainte Ecriture, *Isa.*, XLII : « Je ne

---

in testimonio laudis humanæ, quasi hoc magnum aliquid æstimet : unde de magnanimo dicitur in IV. *Ethic.* (ut suprà), quòd « non est ei cura ut laudetur. » Et sic ea quæ aliis virtutibus opponuntur, nihil prohibet opponi magnanimitati, secundùm quòd habent pro magnis quæ parva sunt.

Ad secundum dicendùm, quòd inanis gloriæ cupidus secundùm rei veritatem deficit à magnanimo, quia videlicet gloriatur in his quæ magnanimus parva æstimat, ut dictum est. Sed considerando æstimationem ejus, opponitur magnanimo per excessum, quia videlicet gloriam, quam appetit, reputat aliquid magnum, et ad eam tendit supra suam dignitatem.

Ad tertium dicendum, quòd sicut supra dictum est, oppositio vitiorum non attenditur secundùm affectum. Et tamen hoc ipsum magnitudini animi opponitur, quòd aliquis contentionem intendat : nullus enim contendit nisi pro re quam æstimat magnam. Unde Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, quòd « magnanimus non est contentiosus, quia nihil æstimat magnum. »

ARTICULUS III.

Utrùm inanis gloria sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd inanis gloria sit peccatum mortale. Nihil enim excludit mercedem æternam nisi peccatum mortale. Sed inanis gloria excludit mercedem æternam : Dicitur enim *Matth.*, VI : « Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis : alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum qui in cœlis est. » Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

2. Præterea, quicumque surripit sibi quod est Dei proprium, mortaliter peccat. Sed per appetitum inanis gloriæ aliquis sibi attribuit quod est proprium Dei : dicitur enim *Isai.*,

donnerai ma gloire à personne ; » et cette autre de saint Paul, I. *Tim.*, I : « A Dieu seul honneur et gloire. » Donc la vaine gloire est un péché mortel.

3° Un péché très-dangereux, très-nuisible, doit être mortel. Or, tel est le péché de vaine gloire. Saint Augustin, sur ce passage de saint Paul, « c'est Dieu qui éprouve nos cœurs, » dit en effet que « l'on ne sauroit connoître quelle puissance funeste a l'amour de la gloire humaine, sans l'avoir soi-même ressenti ; qu'il est facile, il est vrai, de ne point la désirer quand on nous la refuse, mais qu'il est bien difficile de ne pas s'y complaire quand on nous la donne. » Saint Chrysostôme dit également que « la vaine gloire se glisse secrètement en nous et corrompt insensiblement notre cœur. » Donc la vaine gloire est un péché mortel.

Mais saint Chrysostôme dit aussi que « tandis que les autres vices se trouvent dans les serviteurs du diable, la vaine gloire se rencontre même dans les serviteurs de Jésus-Christ, » en qui cependant il n'y a pas de péché mortel. Donc la vaine gloire n'est pas un péché mortel.

(Conclusion. — La vaine gloire n'est pas un péché mortel, a moins qu'elle ne soit entièrement opposée à la charité.)

Un péché n'est mortel qu'autant qu'il est opposé à la charité, ainsi que nous l'avons montré, quest. XXIV, art. 12, quest. CX, art. 4, quest. CXII, art. 2. Or, à le considérer en lui-même, le péché de la vaine gloire ne paroît pas contraire à la charité sous le rapport de l'amour du prochain. Mais il peut lui être opposé, sous le rapport de l'amour de Dieu, de deux façons : d'abord en raison de la manière dont on se glorifie, par exemple si c'est d'une chose fausse et contraire au respect dû à Dieu, selon cette parole d'Ezéchiel, XXVIII : « Ton cœur s'est enflé et tu as

---

XLII (1) : « Gloriam meam alteri non dabo; » et I. *ad Timoth.*, I : « Soli Deo honor et gloria. » Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

3. Præterea, illud peccatum quod est maximè periculosum et nocivum, videtur esse mortale. Sed peccatum inanis gloriæ est hujusmodi; quia super illud I. *ad Thess.*, II : « Deo qui probat corda nostra, » dicit Glossa Augustini : « Quas vires nocendi habeat humanæ gloriæ amor, non sentit nisi qui ei bellum indixerit; quia etsi cuiquam facile est laudem non cupere dum negatur, difficile tamen est eâ non delectari cùm offertur. » Chrysostomus etiam dicit *Matth.*, VI, quòd « inanis gloria occultè ingreditur, et omnia quæ intus sunt, insensibiliter aufert. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

Sed contra est, quod Chrysostomus dicit super *Matth.*, quòd « cum vitia cætera locum habeant in servis diaboli, inanis gloria locum etiam habet in servis Christi; » in quibus tamen nullum est peccatum mortale. Ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

(Conclusio. — Inanis gloria non est mortale peccatum, nisi charitati perfectè adversetur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 24, art. 12; qu. 110, art. 4; qu. 112, art. 2), ex hoc aliquod peccatum est mortale, quòd charitati contrariatur. Peccatum autem inanis gloriæ secundùm se consideratum, non videtur contrariari charitati quantum ad dilectionem proximi. Quantum autem ad dilectionem Dei, potest contrariari charitati dupliciter : uno modo, ratione materiæ de qua quis gloriatur; putà, cum quis gloriatur de aliquo falso, quod contrariatur divinæ reverentiæ, secundùm

(1) Quod ex persona Patris dictum Hieronymus ibidem notat, non ad Filium excludendum qui eamdem cum Patre gloriam habet, sed ad idola excludenda.

dit, je suis Dieu. » Saint Paul dit aussi, I. *Corinth.*, IV : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Si tu l'as reçu, pourquoi t'en glorifier comme si tu le tenois de toi-même? » Ou bien encore lorsque l'on préfère à Dieu un bien temporel dont on se glorifie, ce qui est défendu dans Jérémie, IX : « Que le sage ne se glorifie point dans sa sagesse, ni le fort dans sa force, ni le riche dans ses richesses; mais que l'on se glorifie seulement de me connoître. » Ou bien encore si l'on préfère le témoignage des hommes au témoignage de Dieu, comme le firent ceux dont parle saint Jean, XII, « qui aimèrent mieux la gloire des hommes que celle de Dieu. » La vaine gloire peut aussi offenser l'amour divin, en raison de l'intention de celui qui se glorifie, lorsqu'il la cherche comme sa dernière fin, faisant dans ce but toutes ses actions même vertueuses, et ne craignant pas de blesser les lois de Dieu pour l'obtenir. Dans ce cas la vaine gloire est un péché mortel, selon cette parole de saint Augustin, V. *De Civit. Dei*, XIV : « Ce vice est l'ennemi de la piété, si le désir de la gloire l'emporte dans notre cœur sur la crainte ou l'amour de Dieu, comme disoit Notre-Seigneur, *Joan.*, V : « Comment pouvez-vous croire, vous qui attendez votre gloire les uns des autres, et qui ne cherchez pas la gloire qui vient de Dieu seul ? » Mais lorsque l'amour, quoique vain, de la gloire humaine n'est pas opposé à la charité, ni sous le rapport du sujet, ni sous le rapport de l'intention, elle n'est pas un péché mortel; elle n'est qu'un péché véniel.

Je réponds aux arguments : 1° On ne sauroit mériter, en péchant, la vie éternelle : d'où il suit qu'une action vertueuse perd son mérite si elle est faite par vaine gloire, même quand celle-ci n'est pas un péché mortel. Mais si l'on vient à perdre la récompense éternelle de plusieurs bonnes actions à cause de la vaine gloire qui s'y mêle, le péché est alors mortel (1).

(1) Ceci ne sauroit s'entendre d'un ou deux actes de vaine gloire, mais d'une sorte d'habi-

---

illud *Ezech.*, XXVIII : « Elevatum est cor tuum, et dixisti, Deus ego sum. » Et I. *ad Cor.*, IV : « Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis? » Vel etiam cùm quis bonum temporale de quo gloriatur, præfert Deo : quod prohibetur *Hierem.*, IX : « Non glorietur sapiens in sapientia sua, nec fortis in fortitudine sua, nec dives in divitiis suis : sed in hoc glorietur, qui gloriatur, scire et nosse me. » Aut etiam cùm quis præfert testimonium hominum testimonio Dei : sicut contra quosdam dicitur *Joan.*, XII : « Qui dilexerunt magis gloriam hominum, quàm Dei. » Alio modo, ex parte ipsius gloriantis, qui intentionem suam refert ad gloriam tanquam ad ultimum finem; ad quem scilicet ordinat etiam virtutis opera, et pro quo consequendo non prætermittit facere etiam ea quæ sunt contra Deum : et sic est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit in V, *De Civ. Dei* (cap. 14), quòd « hoc vitium (scilicet amor humanæ laudis) tam inimicum est piæ fidei, si major in corde sit cupiditas gloriæ quàm Dei timor vel amor, ut diceret Dominus (*Joan.*, V) : « Quomodo potestis credere, gloriam ab invicem expectantes, et gloriam quæ à solo Deo est, non quærentes? » Si autem amor humanæ gloriæ, quamvis sit inanis, non tamen repugnet charitati, neque quantum ad id de quo est gloria, neque quantum ad intentionem gloriam quærentis, non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quòd nullus peccando meretur vitam æternam : unde opus virtuosum amittit vim merendi vitam æternam, si propter inanem gloriam fiat; etiam si illa inanis gloria non sit peccatum mortale. Sed quando aliquis simpliciter amittit æternam mercedem, propter inanem gloriam, et non solùm quantum ad unum actum, tunc inanis gloria est peccatum mortale.

2° On peut désirer la vaine gloire sans s'attribuer l'excellence qui appartient à Dieu seul; car il y a une grande différence entre la gloire due à Dieu, et celle que mérite un homme vertueux ou riche.

3° La vaine gloire est un péché dangereux, non à cause de sa gravité intrinsèque, mais parce qu'elle conduit à de graves péchés; car elle rend l'homme présomptueux, trop confiant en lui-même, et ainsi elle l'amène peu à peu à perdre les biens intérieurs.

ARTICLE IV.

La vaine gloire est-elle un vice capital?

Il paroît que la vaine gloire n'est pas un vice capital. 1° Lorsqu'un vice tire son origine d'un autre, il ne sauroit être capital. Or, la vaine gloire naît toujours de l'orgueil; donc elle n'est point un vice capital.

2° L'honneur paroît précéder la gloire, qui n'en est que l'effet. Or, l'ambition qui est un désir déréglé de l'honneur n'est pas un vice capital. Donc le désir de la vaine gloire ne l'est pas non plus.

3° Le vice capital doit avoir une certaine primauté. Or, la vaine gloire n'en a aucune, ni en raison du péché, qui n'est pas toujours mortel, ni en raison de son objet qui est fragile et hors de l'homme. Donc elle n'est point un vice capital.

Mais saint Grégoire, XXXI. *Moral.*, range la vaine gloire parmi les sept péchés capitaux.

tude de faire ses actions par vaine gloire; car alors l'homme se prive d'un bien très-grand qui est la récompense éternelle, que, sans ce défaut, ses actions lui auroient méritée, et il manque ainsi à la charité envers lui-même, outre qu'il se met dans une disposition d'esprit qui le conduira presque infailliblement à la présomption et à d'autres péchés graves.

Ad secundum dicendùm, quòd non omnis qui est inanis gloriæ cupidus, appetit sibi illam excellentiam quæ competit soli Deo. Alia enim est gloria quæ debetur soli Deo, et alia quæ debetur homini, virtuoso, vel diviti.

Ad tertium dicendum, quòd inanis gloria dicitur esse periculosum peccatum, non tantùm propter gravitatem sui, sed etiam propter hoc quòd est dispositio ad gravia peccata, in quantum scilicet per inanem gloriam redditur homo *præsumptuosus*, et nimis de seipso confidens. Et sic etiam paulatim disponit ad hoc quòd privetur interioribus bonis.

ARTICULUS IV.

Utrùm inanis gloria sit vitium capitale.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd inanis gloria non sit vitium capitale. Vitium enim quod semper ex altero oritur, non videtur esse capitale. Sed inanis gloria semper ex superbia nascitur. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

2. Præterea, honor videtur esse aliquid principaliùs quàm gloria, quæ est ejus effectus. Sed ambitio quæ est inordinatus appetitus honoris, non est vitium capitale. Ergo etiam neque appetitus inanis gloriæ.

3. Præterea, vitium capitale habet aliquam principalitatem. Sed inanis gloria non videtur habere aliquam principalitatem; neque quantum ad rationem peccati, quia non semper est peccatum mortale; neque etiam quantum ad rationem boni appetibilis, quia gloria humana videtur esse quiddam fragile et extra hominem existens. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

Sed contra est, quòd Gregorius XXXI. *Moral.* (cap. 31, vel 17), numerat inanem gloriam inte septem vitia capitalia.

(Conclusion. — Le désir de la vaine gloire est un vice capital, parce qu'il est l'origine de beaucoup de vices.)

Il y a sur ce sujet deux sentiments. Les uns placent l'orgueil parmi les péchés capitaux; et ceux-là n'y comptent point la vaine gloire. Les autres, après saint Grégoire, *ibid.*, regardent l'orgueil comme la source de tous les vices, et rangent parmi les péchés capitaux la vaine gloire qui en sort immédiatement. Ceci est fondé sur la raison. Car l'orgueil, comme nous le dirons plus bas, quest. CLXII, art. 1 et 2, indique un désir déréglé de la supériorité. Or, de tout désir du bien sort une certaine perfection; aussi la fin de tous les vices est-elle ordonnée sur la fin de l'orgueil. Celui-ci est donc comme une cause générale, et ne doit pas être compté parmi les principes spéciaux du vice, qui sont les péchés capitaux. Or, la gloire tient le premier rang parmi les biens qui procurent à l'homme la supériorité, en ce qu'elle met ses qualités en évidence : car les hommes aiment et honorent naturellement ce qui est bien. Et de même que c'est par la gloire qui est en Dieu que nous obtenons l'excellence dans les choses divines, c'est aussi par la gloire humaine que l'on obtient l'excellence et la supériorité dans les choses humaines. C'est pourquoi les hommes la désirent fortement, parce qu'elle les rapproche de cette supériorité qu'ils ambitionnent. De ce désir déréglé naissent beaucoup de vices, qui font de la vaine gloire un péché capital (1).

Je réponds aux arguments : 1° De ce que la vaine gloire tire sa source

(1) Saint Grégoire regarde l'orgueil comme le roi de tous les vices, et les sept péchés capitaux comme ses capitaines, auxquels il donne à ravager l'ame dans laquelle il a pénétré. Il met donc l'orgueil à la tête de tous les vices, comme la source d'où ils sont sortis. Il compte cependant aussi sept péchés capitaux; mais à la place de l'orgueil il range la vaine gloire, d'où naissent plusieurs péchés, la présomption, l'ambition, etc. L'autre énumération a plus généralement prévalu comme plus claire, plus facile à saisir; mais celle de saint Grégoire est plus philosophique, plus profonde; et c'est pourquoi notre saint auteur l'adopte ici.

(Conclusio. — Inanis gloriæ cupiditas vitium capitale est, si quidem ex ipsa multa vitia oriuntur).

Respondeo dicendum, quòd de vitiis capitalibus dupliciter aliqui loquuntur. Quidam enim ponunt *superbiam* unum de vitiis capitalibus : et hi non ponunt *inanem gloriam* inter vitia capitalia. Gregorius autem in XXXI. *Moral.*, *superbiam* ponit reginam omnium vitiorum; et *inanem gloriam*, quæ immediatè ab ipsa oritur, ponit vitium capitale. Et hoc rationabiliter. Superbia enim, ut infra dicetur (qu. 162, art. 1 et 2), importat inordinatum appetitum excellentiæ. Ex omni autem bono quod quis appetit, quamdam perfectionem et excellentiam consequitur : et ideo fines omnium vitiorum ordinantur in finem superbiæ. Et propter hoc videtur quòd habeat quamdam generalem causalitatem super alia vitia, et non debeat computari inter specialia vitiorum principia, quæ sunt vitia capitalia. Inter bona autem per quæ excellentiam homo consequitur, præcipuè ad hoc operari videtur gloria, in quantum importat manifestationem bonitatis alicujus. Nam bonum naturaliter amatur et honoratur ab omnibus : et ideo, sicut per gloriam quæ est apud Deum, consequitur homo excellentiam in rebus divinis, ita etiam per gloriam hominum consequitur homo excellentiam in rebus humanis. Et ideo propter propinquitatem ad excellentiam quam homines maximè desiderant, consequens est quòd sit multùm appetibilis. Et quia ex ejus inordinato appetitu multa vitia oriuntur, ideo inanis gloria est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quòd « aliquod vitium oriri ex superbia » non repugnat ei

de l'orgueil, il ne s'ensuit pas qu'elle ne puisse être un vice capital, puisque l'orgueil est le père de tous les vices.

2° La louange et l'honneur sont les causes de la gloire, qui peut être regardée comme leur fin. Si donc on désire être loué et honoré, c'est qu'on pense devenir ainsi célèbre parmi les hommes.

3° Nous avons montré que la vaine gloire tenoit la première place dans les désirs des hommes; ce qui suffit pour qu'elle puisse être un péché capital. Car il n'est point nécessaire que ce péché soit toujours mortel, puisque, le péché véniel disposant au péché mortel, l'un peut être l'origine de l'autre (1).

ARTICLE V.

Est-il convenable de compter parmi les filles de la vaine gloire la désobéissance, la jactance, l'hypocrisie, la contention, l'opiniâtreté, la discorde, et la présomption des nouveautés?

Il paroît qu'il n'est pas juste de dire que la désobéissance, la jactance, l'hypocrisie, la contention, l'opiniâtreté, la discorde et la présomption des nouveautés sont toutes filles de la vaine gloire. 1° Saint Grégoire, XXIII. *Moral.*, VII, compte la jactance parmi les différentes espèces d'orgueil. Or, ce n'est pas l'orgueil qui sort de la vaine gloire, c'est bien plutôt le contraire qu'il faudroit dire. Donc la jactance n'est point fille de la vaine gloire.

2° Les querelles, les discordes proviennent surtout de la colère. Or, la colère est un vice capital différent de la vaine gloire. Donc celle-ci n'enfante pas la discorde et les querelles.

(1) Ce n'est pas la gravité du péché qui rend un vice capital. La gourmandise non plus n'est pas toujours mortelle; et on peut en dire autant des autres péchés capitaux. Ce qui rend un vice capital, c'est qu'il est la source, la tête, *caput*, de beaucoup d'autres péchés.

---

quod est « esse vititium capitale; » eo quòd, sicut suprà dictum est (1, 2, quæst. 84, art. 2 et art. 4 ad 4), « superbia est regina et mater omnium vitiorum. »

Ad secundum dicendum, quòd laus et honor comparantur ad gloriam, ut suprà dictum est (qu. 103, art. 1 ad 3), sicut causæ ex quibus sequitur gloria : unde gloria comparatur ad ea sicut finis. Propter hoc enim aliquis amat honorari et laudari, in quantum per hoc aliquis æstimat se in aliorum notitia fore præclarum.

Ad tertium dicendum, quòd inanis gloria habet principalem rationem appetibilis ratione jam dictâ : et hoc sufficit ad rationem vitii capitalis. Non autem requiritur quòd vitium capitale semper sit peccatum mortale; quia etiam ex veniali peccato potest mortale oriri, in quantum scilicet veniale disponit ad mortale.

ARTICULUS V.

Utrùm convenienter dicantur filiæ inanis gloriæ esse inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, et novitatum præsumptio.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter dicantur filiæ inanis gloriæ esse « inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, et novitatum præsumptio. » Jactantia enim secundùm Gregorium XXIII. *Moral.* (cap. 7), ponitur inter species superbiæ. Superbia autem non oritur ex inani gloria, sed potiùs è converso, ut Gregorius dicit XXXI. *Moral.* (ubi suprà). Ergo jactantia non debet poni filia inanis gloriæ.

2. Præterea, contentiones et discordiæ videntur ex ira maximè provenire. Sed ira est capitale vitium inani gloriæ condivisum. Ergo videtur quòd non sint filiæ inanis gloriæ.

3° Saint Chrysostôme dit que « la vaine gloire est partout un mal, mais surtout dans la philanthropie, » c'est-à-dire dans la miséricorde, qui n'est pas une nouveauté, mais une vieille coutume humaine. Donc la présomption des nouveautés ne doit pas être placée spécialement parmi les filles de la vaine gloire.

Mais saint Grégoire compte comme nous les filles de la vaine gloire.

(Conclusion. — La désobéissance, la jactance, l'hypocrisie, la contention, l'opiniâtreté, la discorde, et la présomption des nouveautés sont justement appelées les filles de la vaine gloire.)

Les vices qui se rapportent à la fin de quelque péché capital, peuvent être regardés comme ses fils. Or, la fin de la vaine gloire est de montrer sa propre excellence, ce que l'homme peut faire de deux façons : d'abord d'une manière directe, en se vantant dans ses paroles, comme fait la jactance. Si ce sont des choses qui provoquent l'étonnement, on l'appelle présomption des nouveautés, ce que les hommes admirent beaucoup d'ordinaire (1); si ce sont des choses fausses, c'est l'hypocrisie. Il y a encore une autre manière de manifester sa supériorité, mais indirectement, en ne voulant pas paroître inférieur aux autres. Cela peut avoir lieu de quatre façons. Premièrement, quant à l'intelligence, en refusant d'abandonner son sentiment pour se rendre à un avis meilleur, et c'est ce que l'on appelle l'opiniâtreté. Secondement, quant à la volonté, en ne voulant pas céder pour faire la paix, et c'est ce que l'on appelle la discorde. Troisièmement, dans les paroles, en se disputant avec bruit, et c'est ce que l'on appelle la contention. Quatrièmement, dans les actions, en refusant d'exécuter l'ordre d'un supérieur, et c'est ce que l'on appelle la désobéissance.

(1) La plupart des nouveautés ne sont inspirées que par la vaine gloire, par le désir de faire parler de soi. On veut se singulariser dans les idées, les sentiments, la manière d'être, afin de sortir de la foule, d'attirer l'attention, d'être remarqué et applaudi. Ce siècle n'est

---

3. Præterea, Chrysostomus dicit super *Matth.*, quòd « ubique vana gloria malum est; sed maximè in philanthropia » (id est, in misericordia) quæ tamen non est aliquid novum, sed in consuetudine hominum existit. Ergo *præsumptio novitatum* non debet specialiter poni filia inanis gloriæ.

Sed contra est, authoritas Gregorii in XXXI. *Mor.*, ubi prædictas filias inanis gloriæ assignat.

(Conclusio. — Inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, et novitatum præsumptio, convenienter dicuntur filiæ inanis gloriæ.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, illa vitia quæ de se nata sunt ordinari ad finem alicujus vitii capitalis, dicuntur filiæ ejus. Finis autem inanis gloriæ est manifestatio propriæ excellentiæ, ut ex suprà dictis patet. Ad quod potest homo tendere dupliciter : uno modo, directè; sive per verba, et sic est *jactantia;* sive per facta, et sic si sint verba habentia aliquam admirationem, est *præsumptio novitatum*, quas homines solent magis admirari. Si autem falsa sint, sic est *hypocrisis.* Alio autem modo nititur aliquis manifestare suam excellentiam indirectè, ostendendo se non esse alio minorem. Et hoc quadrupliciter : primò quidem, quantum ad intellectum; et sic est *pertinacia*, per quam homo nimis innititur suæ sententiæ, nolens credere sententiæ meliori. Secundò, quantum ad voluntatem; et sic est *discordia*, dum non vult à propria voluntate discedere, ut aliis concordet. Tertiò, quantum ad locutionem; et sic est *contentio*, cùm aliquis verbis clamosè contra alium litigat. Quartò, quantum ad factum; et sic est *inobedientia*, dum scilicet aliquis non vult exequi superioris præceptum.

Je réponds aux arguments : 1° La jactance est une espèce d'orgueil quant à sa cause intérieure, qui est l'arrogance. Mais la jactance extérieure a pour but quelquefois le gain, et plus souvent la gloire et l'honneur. C'est pour cela qu'elle vient de la vaine gloire.

2° La colère ne produit la discorde et la contention que quand elle est unie à la vaine gloire, quand, par exemple, un homme croit de son honneur de ne point céder à la volonté ou aux paroles d'autrui.

3° On blâme la vaine gloire dans l'aumône, à cause du manque de charité qu'il y a de préférer sa réputation à l'utilité du prochain; mais on ne blâme personne d'essayer de faire l'aumône d'une manière nouvelle.

QUESTION CXXXIII.

De la pusillanimité.

Il faut ensuite traiter de la pusillanimité.

Sur ce point on demande deux choses : 1° La pusillanimité est-elle un péché? 2° A quelle vertu est-elle opposée ?

rempli de nouveautés, que parce qu'il est en proie à la vanité. On veut faire du bruit à quelque prix que ce soit. L'un vante l'indépendance de l'erreur, les progrès que lui doit le monde; l'autre les avantages du divorce, les bienfaits de l'adultère, la sainteté des impures amours. D'autres encore réhabilitent tous les monstres qui ont ensanglanté la terre, et veulent en faire des héros. On présente comme des bienfaiteurs de l'humanité les scélérats qui ont été l'exécration de leur temps. On foule aux pieds toutes les traditions; on veut se montrer homme fort, et l'on n'est que vaniteux. Ce n'est point la vérité ni la justice que l'on cherche, c'est la vaine gloire. Si le bon sens public flétrissoit du mépris qu'elles méritent ces nouveautés insensées, leurs auteurs seroient les premiers à les désavouer.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 112, art 1, ad 2), jactantia ponitur species superbiæ quantum ad interiorem causam ejus, quæ est arrogantia. Ipsa autem jactantia exterior (ut dicitur in IV. *Ethic.*), ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentiùs ad gloriam et honorem; et sic oritur ex inani gloria.

Ad secundum dicendum, quòd ita non causat discordiam et contentionem, nisi cum adjunctione inanis gloriæ (1), per hoc scilicet quòd aliquis sibi gloriosum reputat quòd non cedat voluntati vel verbis aliorum.

Ad tertium dicendum, quòd inanis gloria vituperatur circa eleemosynam, propter defectum charitatis, qui videtur esse in eo qui præfert inanem gloriam utilitati proximi, dum hoc propter illud facit. Non autem vituperatur aliquis ex hoc quòd præsumat eleemosynam facere, quasi aliquid novum.

QUÆSTIO CXXXIII.

De pusillanimitate, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de pusillanimitate. Et circa primum quæruntur duo : 1° Utrùm pusillanimitas sit peccatum. 2° Cui virtuti opponatur.

(1) Hinc *ad Philip.*, II, vers. 3 : *Nihil per contentionem vel inanem gloriam;* ubi Theodoretus : *Qui enim de se modicè sentit, nec laqueis vanæ gloriæ irretitur, nec se ali*

ARTICLE I

La pusillanimité est-elle un péché?

Il paroît que la pusillanimité n'est pas un péché. 1° Tout péché rend l'homme mauvais, comme toute vertu le rend bon. Or, selon le Philosophe, *Ethic.*, IV, « le pusillanime n'est pas méchant. » Donc la pusillanimité n'est pas un péché.

2° Le Philosophe dit encore que « le pusillanime est l'homme qui ne se croit point digne des biens élevés auxquels il pourroit justement prétendre. » Or, il n'y a que l'homme vertueux qui soit digne de grands biens, d'après cette maxime du Philosophe : « L'homme bon mérite seul réellement d'être honoré. » Donc le pusillanime est vertueux; et par conséquent la pusillanimité n'est pas un péché.

3° « L'orgueil est le commencement de tout péché, » *Eccl.*, X. Or, la pusillanimité ne provient pas de l'orgueil; car l'orgueilleux veut s'élever au-delà de ce qu'il mérite, tandis que le pusillanime se soustrait aux honneurs dont il est digne. Donc la pusillanimité n'est pas un péché.

4° D'après le Philosophe, *ibid.*, « on appelle pusillanime celui qui se refuse aux honneurs dont il est digne. » Or, c'est ce qu'ont fait plusieurs saints, comme Moïse et Jérémie, *Exod.*, III, *Hierem.*, I, qui refusèrent humblement l'office auquel Dieu les appeloit. La pusillanimité n'est donc pas un péché.

Mais on n'est tenu d'éviter que le péché dans sa conduite. Or, il faut fuir

---

ARTICULUS I.

Utrùm pusillanimitas sit vitium.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd pusillanimitas non sit peccatum. Ex omni enim peccato aliquis efficitur malus, sicut ex omni virtute aliquis efficitur bonus. Sed « pusillanimus non est malus, » ut Philosophus dicit in IV. *Ethic.* Ergo pusillanimitas non est peccatum.

2. Præterea, Philosophus dicit ibidem quòd « maximè videtur pusillanimus esse qui magnis bonis dignus existit, et tamen his non dignificat seipsum. » Sed nullus est dignus magnis bonis nisi virtuosus; quia ut Philosophus ibidem dicit, « secundùm veritatem solus bonus est honorandus. » Ergo pusillanimus est virtuosus. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

3. Præterea, « initium omnis peccati est superbia, » ut dicitur *Eccles.*, X (1). Sed pusillanimitas non procedit ex superbia; quia superbus extollit se suprà id quod est, pusillanimus autem subtrahit se ab his quibus dignus est. Ergo pusillanimitas non est peccatum.

4. Præterea, Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (ut suprà), « qui dignificat se minoribus quàm sit dignus, dicitur pusillanimus. » Sed quandoque sancti viri dignificant seipsos minoribus quàm sint digni; sicut patet de Moyse et Hieremia, qui digni erant officio ad quod assumebantur à Deo; quod tamen uterque eorum humiliter recusabat, ut habetur *Exod.*, III, et *Hier.*, I. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

Sed contra, nihil in moribus hominum est vitandum nisi peccatum. Sed pusillanimitas est

superiorem existimat, in vitium contentionis non incurrit. Et Chrysostomus, Homil. V. super eumdem locum : *Hoc ipsum* (inquit) *semper dico malorum omnium esse causam*, putà vanam gloriam, ut pleniùs explicat.

(1) Ubi mendosè græca editio : *Principium superbiæ peccatum;* etsi aliquæ habent ἀρχὴ τῆς ἁμαρτίας ὑπερηφανία, id est sicut hic, *initium peccati superbia*, et sic etiam legit variis locis Augustinus, nimirum lib. XII. *De Civit. Dei*, cap. 6; lib. XIV, cap. 13, lib. *De natura et gratia*.

la pusillanimité, d'après cette parole de saint Paul, *Coloss.*, III : « Que les pères ne reprennent pas leurs fils avec trop d'indignation, de peur qu'ils ne deviennent pusillanimes. » Donc la pusillanimité est un péché.

(Conclusion. — La pusillanimité est un péché par lequel on ne proportionne pas ses actes à sa vertu naturelle, comme la présomption est un péché par lequel on ose entreprendre ce qui dépasse ses forces.)

Tout ce qui contrarie les inclinations naturelles est un péché, parce qu'il viole la loi de la nature. Or, chacun est naturellement porté à agir dans la mesure de sa puissance, comme le prouve l'exemple de tous les êtres animés et inanimés. Mais de même que le présomptueux dépasse la mesure de ses forces en entreprenant de trop grandes choses, de même le pusillanime se tient au-dessous de ses facultés en refusant d'entreprendre ce dont il seroit capable. C'est pourquoi la présomption étant un péché, la pusillanimité en est également un. Aussi le serviteur dont parle l'Evangile, *Matth.*, XXV, *Luc*, XIX, qui cacha dans la terre l'argent qu'on lui avoit donné, et qui n'osa en faire usage par pusillanimité, fut-il justement puni par son maître.

Je réponds aux arguments : 1° Aristote appelle méchants ceux qui nuisent au prochain. Sous ce rapport le pusillanime n'est point méchant, puisqu'il ne nuit à personne, si ce n'est par accident, en ce sens qu'il refuse de rendre service selon ses forces. Car, d'après saint Grégoire, *in Pastorali*, « ceux qui refusent d'être utiles au prochain par la prédication seront jugés sévèrement, et punis pour tout le bien qu'ils n'ont pas voulu faire. »

---

vitanda : dicitur enim ad *Coloss.*, III : « Patres nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant. » Ergo pusillanimitas est peccatum.

(Conclusio. — Pusillanimitas peccatum est, quo quis ea non attentat quæ suæ naturali virtuti sunt commensurata; sicut præsumptio peccatum est, quo quis audet aggredi ea quæ suam facultatem excedunt.)

Respondeo dicendum, quòd omne illud quod est contrarium naturali inclinationi, est peccatum; quia contrariatur legi naturæ. Inest autem unicuique rei naturalis inclinatio ad exequendam actionem commensuratam suæ potentiæ, ut patet in omnibus rebus naturalibus tam animatis quàm inanimatis. Sicut autem per præsumptionem aliquis excedit proportionem suæ potentiæ, dum nititur ad majora quàm possit; ita etiam pusillanimus deficit à proportione suæ potentiæ, dum recusat in id tendere quod est suæ potentiæ commensuratum : et ideo sicut præsumptio est peccatum, ita et pusillanimitas. Et inde est quòd servus qui acceptam pecuniam domini sui fodit in terram, nec est operatus ex ea, propter quemdam pusillanimitatis timorem, punitur à domino, ut habetur *Matth.*, XXV, et *Luc.*, XIX.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus illos nominat malos, qui proximis inferunt nocumenta (1) : et secundùm hoc pusillanimus dicitur non esse malus, quia nulli infert nocumentum, nisi per accidens; in quantum scilicet deficit ab operationibus quibus posset alios juvare. Dicit enim Gregorius (2) in *Pastorali*, quòd « illi qui prodesse utilitati proximorum prædicatione refugiunt, si districtè judicentur, ex tantis procul dubior ei sunt, quantis venientes ad publicum prodesse potuerunt.

(1) Sic enim ubi suprà de arrogante ac de pusillanimo : *Mali non sunt, quia non nocent.*

(2) Sive lib. *De cura pastorali*, aut sicut inscribitur etiam lib. *Regulæ pastoralis*, part. I, cap. 5, ubi pleniùs ait : *Sunt nonnulli qui magnis muneribus ditati, dum solius contemplationis studiis inardescunt, parere utilitati proximorum in prædicatione refugiunt,*

2° On peut pécher avec l'habitude d'une vertu : si c'est véniellement, l'habitude reste ; si c'est mortellement, l'habitude se trouve perdue. Or, il peut arriver qu'ayant une vertu qui nous rende capable de grandes choses et digne de grands honneurs, on refuse de s'en servir ; on pèche alors, tantôt véniellement, et tantôt mortellement. Le pusillanime peut être encore digne de grandes choses soit par ses qualités naturelles, soit par sa science, soit par sa fortune ; s'il néglige de les accomplir, sa pusillanimité le rend coupable.

3° La pusillanimité sort d'une certaine façon de l'orgueil, puisque c'est par un trop grand attachement à son sentiment propre, que l'on se croit incapable de ce que l'on pourroit réellement faire. « Le paresseux, dit la sainte Ecriture, *Prov.*, XXVI, se croit plus sage que sept hommes remplis de sagesse. » Du reste il est possible qu'il s'abaisse sur un point, et s'élève sur un autre. Aussi saint Grégoire dit-il de Moïse que « c'eût été à lui de l'orgueil d'accepter sans hésiter la conduite d'un peuple innombrable ; mais qu'il n'eût pas été moins orgueilleux de refuser d'obéir à l'ordre de son Créateur. »

4° Moïse et Jérémie étoient, il est vrai, dignes de l'office auquel ils étoient appelés par la grace divine ; mais ils le refusèrent à cause de leur foiblesse naturelle. Cependant ils ne s'opiniâtrèrent point dans leur refus, de peur de tomber dans l'orgueil.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet aliquem habentem habitum virtutis peccare ; venialiter quidem, etiam ipso habitu remanente ; mortaliter autem cum corruptione ipsius habitûs virtutis gratuitæ. Et ideo potest contingere quòd aliquis ex virtute quam habet, sit dignus ad aliqua magna facienda quæ sunt digna magno honore : et tamen per hoc quòd ipse non attentat suâ virtute uti, peccat ; quandoque quidem venialiter, quandoque autem mortaliter. Vel potest dici quòd pusillanimus est dignus magnis secundùm habilitatem ad virtutem quæ inest ei, vel ex bona dispositione naturæ, vel ex scientia, vel ex exteriori fortuna ; quibus dum recusat uti ad virtutem, pusillanimus redditur.

Ad tertium dicendum, quòd etiam pusillanimitas aliquo modo ex superbia potest oriri ; dum scilicet aliquis nimis proprio sensui innititur, quo reputat se insufficientem ad ea respectu quorum sufficientiam habet : unde dicitur *Prov.*, XXVI : « Sapientior sibi piger videtur septem viris (1) loquentibus sententias. » Nihil enim prohibet quòd se quantum ad aliqua dejiciat, et quantum ad alia se in sublime extollat. Unde Gregorius in *Pastorali*, de Moyse dicit, quòd « superbus fortasse esset, si ducatum plebis innumeræ sine trepidatione susciperet. Et rursum superbus existeret, si authoris imperio obedire recusaret. »

Ad quartum dicendum, quòd Moyses et Hieremias digni erant officio ad quod divinitus eligebantur, et divinâ gratiâ. Sed ipsi considerantes propriæ infirmitatis insufficientiam, recusabant ; non tamen pertinaciter, ne in superbiam laberentur.

secretum quietis diligunt, secessum speculationis poscunt. De quo si districtè judicentur, ex tantis procul dubio rei sunt, etc., sicut in textu refert S. Thomas.

(1) Hoc est *qui septiformis Spiritus gratiâ pleni, sanctæ Scripturæ nobis sententiam ministraverunt*, ait ibidem Beda.

ARTICLE II.

La pusillanimité est-elle opposée à la magnanimité?

Il paroît que la pusillanimité n'est pas opposée à la magnanimité. 1° D'après Aristote, *Ethic.*, IV, « le pusillanime s'ignore lui-même : car s'il se connoissoit, il désireroit les biens dont il est digne. » Or, l'ignorance de soi est opposée à la prudence. Donc c'est à la prudence que la pusillanimité est opposée.

2° Dans saint Matthieu, XXV, le maître appelle son serviteur, qui par pusillanimité refusa de faire usage de son argent, il l'appelle, dis-je, « méchant et paresseux. » Le Philosophe dit également que « la pusillanimité est une paresse. » Or, la paresse est contraire à la sollicitude qui est un acte de prudence, comme nous l'avons montré, quest. XLVII, art. 9. Donc ce n'est pas à la magnanimité que la pusillanimité est opposée.

3° La pusillanimité provient d'une crainte déréglée, selon cette parole d'Isaïe, XXXV : « Ecoutez, pusillanimes, rassurez-vous, ne craignez rien. » Elle peut venir aussi d'une colère désordonnée : « Que les pères, disoit saint Paul, ne punissent pas trop fortement leurs enfants, de peur qu'ils ne deviennent pusillanimes. » Or, l'excès de la crainte est contraire à la force, comme l'excès de la colère est contraire à la douceur. Donc ce n'est pas à la magnanimité que la pusillanimité est opposée.

4° Plus un vice est différent de la vertu à laquelle il est opposé, plus il est grave. Or, la pusillanimité ressemble bien moins à la magnanimité que la présomption. Donc, si la pusillanimité étoit opposée à la magna-

---

ARTICULUS II.

Utrùm pusillanimitas opponatur magnanimitati.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd pusillanimitas non opponatur magnanimitati. Dicit enim Philosophus in IV. *Ethic.* (ut suprà), quòd « pusillanimus ignorat seipsum. Appeteret enim (1) bona quibus dignus est, si se cognosceret. » Sed ignorantia sui videtur opponi prudentiæ. Ergo pusillanimitas opponitur prudentiæ.

2. Præterea, *Matth.*, XXV, servum qui propter « pusillanimitatem pecunia uti recusavit, vocat dominus malum et pigrum. » Philosophus etiam dicit in IV. *Ethic.* (ut suprà), quod « pusillanimi videntur pigri. » Sed pigritia opponitur sollicitudini quæ est actus prudentiæ, ut supra habitum est (qu. 47, art. 9). Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

3. Præterea, pusillanimitas videtur ex inordinato timore procedere : unde dicitur *Isai.*, XXXV : « Dicite pusillanimis; confortamini, et nolite timere. » Videtur etiam procedere ex inordinata ira, secundùm illud *ad Coloss.*, III : « Patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant. » Sed inordinatio timoris opponitur fortitudini; inordinatio autem iræ, mansuetudini. Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

4. Præterea, vitium quod opponitur alicui virtuti, tantò gravius est, quantò est magis virtuti dissimile. Sed pusillanimitas magis est dissimilis magnanimitati quàm præsumptio. Ergo si pusillanimitas opponeretur magnanimi-

(1) Vel sic pleniùs : *Pusillanimus, cùm sit bonis quibusdam dignus, illis privat seipsum quibus dignus est; videturque aliquid pravum eo ipso habere quòd et se bonis dignum non existimat, et seipsum ignorat; alioque cùm bona sint quibus est dignus, ea sine dubio appeteret.*

nimité, il s'ensuivroit qu'elle seroit un péché plus grave que la présomption, ce qui est contraire à cette parole de la sainte Ecriture, *Eccles.*, XXXVII : « O présomption très-funeste, d'où es-tu sortie ? » Donc la pusillanimité n'est pas opposée à la magnanimité.

Mais la pusillanimité et la magnanimité diffèrent entre elles, selon la grandeur et la petitesse de l'ame, comme leurs noms l'indiquent. Or, la grandeur et la petitesse sont opposées l'une à l'autre. Donc la pusillanimité est contraire à la magnanimité.

(Conclusion. — Comme l'opposition d'un vice à une vertu se mesure plus par l'espèce propre de chacun que par la cause ou l'effet, il est évident que la pusillanimité est directement contraire à la magnanimité.)

On peut envisager la pusillanimité de trois façons : d'abord en elle-même ; et, sous ce rapport, il est clair qu'elle est opposée à la magnanimité de toute la différence qu'il y a entre la grandeur et la petitesse d'un même objet : car l'une tend à tout ce qui est grand, tandis que l'autre s'en retire par petitesse. On peut encore l'envisager dans sa cause, laquelle vient de l'intelligence, qui ignore sa valeur, et du sentiment qui craint de s'avancer au-delà de ses forces. On peut enfin la considérer dans son effet, qui est de fuir la grandeur dont on est digne. Or, comme nous l'avons dit, l'opposition du vice à la vertu se mesure plus par l'espèce propre de chacun que par la cause ou l'effet. Et c'est pourquoi la pusillanimité est directement contraire à la magnanimité.

Je réponds aux arguments : 1° Dans cette objection on considère la pusillanimité sous le rapport de sa cause qui est dans l'intelligence. Et cependant on ne peut pas dire véritablement qu'elle soit opposée à la prudence,

---

tati, sequeretur quòd esset gravius peccatum quàm præsumptio : quod est contra illud quod dicitur *Eccl.*, XXXVII : « O præsumptio nequissima, unde creata es ? » Non ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

Sed contra est, quòd pusillanimitas et magnanimitas differunt secundùm magnitudinem et parvitatem animi, ut ex ipsis nominibus apparet. Sed *magnum* et *parvum* sunt opposita. Ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

(Conclusio. — Cùm oppositio vitii ad virtutem magis secuudùm propriam speciem quàm secundùm causam vel effectum attendatur, pusillanimitatem magnanimitati directè opponi perspicuum est).

Respondeo dicendum, quòd pusillanimitas potest tripliciter considerari. Uno modo secundùm seipsam : et sic manifestum est quòd secundùm propriam rationem opponitur magnanimitati, à qua differt secundùm differentiam magnitudinis et parvitatis circa idem. Nam sicut magnanimus ex animi magnitudine tendit ad magna, ita pusillanimus ex animi parvitate se retrahit à magnis (1). Alio modo potest considerari ex parte suæ causæ quæ ex parte intellectûs est ignorantia propriæ conditionis ; ex parte autem appetitûs, est timor deficiendi in his quæ falsò æstimat excedere suam facultatem. Tertio modo potest considerari quantum ad effectum, qui est retrahere se à magnis quibus est dignus. Sed sicut suprà dictum est, oppositio vitii ad virtutem attenditur magis secundùm propriam speciem, quàm secundùm causam vel effectum : et ideo pusillanimitas directè magnanimitati opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte causæ quam habet in intellectu. Et tamen non propriè potest dici quòd opponatur prudentiæ etiam

(1) Contra monitum Sapientis *Ecclesiast.*, VII, vers. 10 : *Noli esse pusillanimis in animo tuo*, vel *in oratione tua* (ἐν προσευχῇ σου), ut editio græca legit.

même dans sa cause; car cette ignorance ne vient pas d'un défaut de sagesse, mais de la paresse où l'on est d'étudier ses facultés, et d'entreprendre ce que l'on pourroit accomplir (1).

2° Cette objection vient de ce que l'on a considéré la pusillanimité dans son effet, et nous y avons répondu plus haut.

3° Celle-ci est prise de la cause. Cependant la crainte qui produit la pusillanimité n'a pas toujours pour objet les périls de mort; aussi, sous ce rapport, ne faut-il pas l'opposer à la force. Mais la colère qui nous porte à la vengeance, détruit, au lieu de la produire, la pusillanimité qui avilit l'ame. Elle y conduit cependant aussi en raison de ses causes, qui sont les injures, lesquelles abattent le courage de celui à qui on les adresse.

4° La pusillanimité est dans son espèce propre un péché plus grave que la présomption, parce qu'elle éloigne l'homme du bien, ce qui est très-mauvais. Mais on dit que la présomption est très-funeste, en raison de l'orgueil d'où elle procède.

QUESTION CXXXIV.

De la magnificence.

Parlons maintenant de la magnificence et des vices qui y sont opposés. Au sujet de la magnificence, cinq choses sont à examiner : 1° La ma-

(1) La pusillanimité n'est souvent qu'une paresse déguisée. On ne veut pas faire pour le salut des ames tout ce que l'on pourroit faire; on se croit incapable; on dit que l'on se rend justice, et l'on cache sa paresse sous le masque de l'humilité. C'est une erreur dangereuse; car il nous sera demandé compte de toutes les ames que nous aurions pu sauver, et que nous

---

secundùm causam suam; quia talis ignorantia non procedit ex insipientia, sed magis ex pigritia considerandi suam facultatem, ut dicitur in IV. *Ethic.*, vel exequendi quod suæ subjacet potestati.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte effectûs.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte causæ. Nec tamen timor causans pusillanimitatem, semper est timor periculorum mortis : unde etiam ex hac parte non oportet quòd opponatur fortitudini. Ita autem secundùm rationem proprii motûs quo quis extollitur in vindictam, non causat pusillanimitatem, quæ dejicit animum; sed magis tollit eam. Inducit autem ad pusillanimitatem ratione causarum iræ, quæ sunt injuriæ illatæ; ex quibus dejicitur animus patientis.

Ad quartum dicendum, quòd pusillanimitas est gravius peccatum secundùm propriam speciem, quàm præsumptio, quia per ipsam recedit homo à bonis, quod est pessimum, ut dicitur in IV. *Ethic.* Sed præsumptio dicitur esse nequissima, ratione superbiæ ex qua procedit.

QUÆSTIO CXXXIV.

De magnificentia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de magnificentia, et vitiis oppositis.

Circa magnificentiam autem quæruntur quinque : 1° Utrùm magnificentia sit virtus.

gnificence est-elle une vertu ? 2° Est-elle une vertu spéciale ? 3° Quelle est sa matière ? 4° Est-elle une partie de la force ?

ARTICLE I.

La magnificence est-elle une vertu?

Il paroît que la magnificence n'est pas une vertu. 1° Celui qui a une vertu les a toutes. Or, on peut posséder les autres vertus sans la magnificence; car, selon le Philosophe, *Ethic.*, IV, « tout homme libéral n'est pas magnifique. » Donc la magnificence n'est pas une vertu.

2° La vertu morale consiste dans le milieu, ce que ne fait pas la magnificence, qui surpasse en grandeur la libéralité. Or, la grandeur est l'extrême de la petitesse, et leur milieu est l'égalité, X. *Metaph.*, text. 17. Donc la magnificence n'est pas dans le milieu, mais dans l'extrême, et par conséquent elle n'est point une vertu.

3° Aucune vertu n'est contraire aux inclinations naturelles, qu'elle perfectionne seulement, comme nous l'avons montré, quest. CXXVIII, art. 2. Or, le Philosophe dit, *Ethic.*, IV, que « l'homme magnifique n'est pas somptueux pour lui-même, « ce qui est contraire au penchant qui nous porte à prendre le plus grand soin de nous. Donc la magnificence n'est pas une vertu.

D'après le Philosophe, *Ethic.*, VI, « l'art est la droite raison de ce que l'on fait. » Or, la magnificence a pour objet les faits, comme son nom l'indique; elle est donc plutôt un art qu'une vertu.

avons laissé perdre. Saint Thomas ne craint pas de dire un peu plus loin (*ad quartum*), que la pusillanimité est dans un sens un péché plus grave que la présomption, parce qu'elle éloigne du bien. Il est donc très-important de bien étudier ses facultés afin de les utiliser toutes pour le bien et de ne point recevoir un jour de notre Seigneur ce terrible reproche : Serviteur méchant et paresseux !

2° Utrùm sit virtus specialis. 3° Quæ sit materia ejus. 4° Utrùm sit pars fortitudinis.

ARTICULUS I.

Utrùm magnificentia sit virtus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd magnificentia non sit virtus. Qui enim habet unam virtutem, habet omnes, ut suprà habitum est (1). Sed aliquis potest habere alias virtutes sine magnificentia : dicit enim Philosophus in IV. *Ethic.*, quòd « non omnis liberalis est magnificus. » Ergo magnificentia non est virtus.

2. Præterea, virtus moralis consistit in medio, ut patet in II. *Ethic.* Sed magnificentia non videtur consistere in medio : superexcellit enim liberalitatem magnitudine. Magnum autem opponitur parvo sicut extremum; quorum medium est æquale, ut dicitur in X. *Metaphys.* (text. 17, ac deinceps). Et sic magnificentia non est in medio, sed in extremo. Ergo non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus contrariatur naturali inclinationi, sed magis perficit ipsam ; ut suprà habitum est (qu. 128, art. 2). Sed sicut Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, « magnificus non est sumptuosus in seipsum ; » quod est contra naturalem inclinationem, per quam aliquis maximè providet sibi. Ergo magnificentia non est virtus.

4. Præterea, secundum Philosophum in VI. *Ethic.*, « ars est recta ratio factibilium. » Sed magnificentia est circa factibilia, ut ex ipso nomine apparet. Ergo magis est ars quàm virtus.

(1) Nempe 1, 2, qu. 65, art. 1, ex professo.

Mais la vertu humaine est une sorte de participation de la vertu divine. Or, la magnificence appartient à la vertu divine, selon cette parole du Psalmiste, LXVII, « sa magnificence et sa force se montrent dans les nuées. » Donc la magnificence est une vertu.

(Conclusion. — C'est avec raison que l'on compte la magnificence parmi les vertus.)

« Une vertu prend son nom de la fin à laquelle elle tend, » I. *De cœlo*, text. 116, non pas par défaut, mais par excès, à cause de la grandeur qui lui est propre. C'est pourquoi la magnificence qui, comme son nom l'indique, fait quelque chose de grand, a la première condition de la vertu; elle est donc véritablement une vertu.

Je réponds aux arguments : 1° Tout homme libéral n'est pas actuellement magnifique, parce que les moyens d'exercer la magnificence lui manquent; mais il en a l'habitude en lui-même, soit en acte, soit dans une disposition prochaine, comme nous l'avons dit en parlant de la connexion des vertus.

2° La magnificence consiste bien dans l'extrême en raison de la quantité de ce qu'elle donne; mais elle se tient cependant dans le milieu, parce qu'elle suit les règles de la raison sans y manquer ni les dépasser (1), comme nous l'avons dit déjà pour la magnanimité, quest. CXXIX, art. 3.

3° Le propre de la magnificence est de faire quelque chose de grand. Or, le soin que l'on prend de sa personne est peu de chose en comparaison de ce qui convient aux choses divines ou aux affaires publiques. C'est pourquoi l'homme magnifique ne fait pas beaucoup de dépenses pour lui-

(1) C'est-à-dire qu'elle proportionne ses dépenses à la fin qu'elle se propose; et comme cette fin est grande, les dépenses doivent l'être aussi. Le milieu d'une chose ne consiste point dans la quantité, mais dans la proportion des moyens à la fin. On peut être parcimonieux en dépensant beaucoup, si cette dépense ne suffit pas encore à atteindre le but, comme on peut être prodigue en dépensant peu, si ce peu dépasse le but. Le milieu se trouve donc dans une proportion équitable, et non dans la quantité.

Sed contra, humana virtus est participatio quædam virtutis divinæ. Sed magnificentia pertinet ad virtutem divinam, secundùm illud *Psalm.* LXVII : « Magnificentia ejus et virtus ejus in nubibus. » Ergo magnificentia est virtus.

(Conclusio. — Magnificentia rectè annumeratur inter virtutes.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dicitur in I. *De Cœlo* (text. 116), « virtus dicitur per comparationem ad ultimum in quod potentia potest; » non quidem ad ultimum ex parte defectûs, sed ex parte excessûs; cujus ratio consistit in magnitudine. Et ideo operari aliquid magnum, ex quo sumitur nomen magnificentiæ, propriè pertinet ad rationem virtutis : unde magnificentia nominat virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnis liberalis est magnificus quantum ad actum, quia desunt ipsi ea quibus uti necesse est ad actum magnificum. Tamen omnis liberalis habet habitum magnificentiæ, vel actu, vel in propinqua dispositione, ut suprà dictum est, cùm de connexione virtutum ageretur.

Ad secundum dicendum, quòd magnificentia consistit quidem in extremo, consideratâ quantitate ejus quod facit; sed tamen in medio consistit consideratâ regulâ rationis, à qua non deficit, nec etiam excedit; sicut etiam de magnanimitate dictum est (qu. 129, art. 3, ad 2).

Ad tertium dicendum, quòd ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum. Quod autem pertinet ad personam uniuscujusque, est aliquid parvum in comparatione ad id quod convenit rebus divinis, vel rebus communibus. Et ideo magnificus non principaliter intendit sumptus facere in his quæ pertinent ad per-

même, non pas qu'il néglige son bien, mais parce que cela n'est pas véritablement grand. Il se montre cependant magnifique dans les circonstances personnelles qui ont de la grandeur, comme les noces, la construction d'une habitation convenable, etc.

4° Selon le Philosophe, *Ethic.*, VI, « il faut qu'il y ait dans l'art une certaine vertu » morale, qui incline la volonté à en user droitement. Or, cette qualité morale tient à la magnificence, qui n'est donc pas un art, mais une vertu.

ARTICLE II.

La magnificence est-elle une vertu spéciale?

Il paroît que la magnificence n'est pas une vertu spéciale. 1° Le propre de la magnificence est de faire quelque chose de grand. Or, ceci peut se rencontrer dans toute vertu quand elle est grande : ainsi celui qui a une grande vertu de tempérance fait de grands actes de tempérance. La magnificence n'est donc pas une vertu spéciale, mais indique l'état parfait de toute vertu.

2° Il n'y a pas de différence entre faire une chose ou tendre à cette même chose. Or, tendre à la grandeur appartient à la magnanimité; c'est donc aussi le propre de cette vertu de faire quelque chose de grand. Donc la magnificence n'est pas une vertu distincte de la magnanimité.

3° La magnificence se rapporte à la sainteté, puisqu'il est dit de Dieu, *Exod.*, XV, « qu'il est magnifique dans la sainteté. » Et selon le *Psalmiste,* XCV, « la sainteté et la magnificence se trouvent dans sa sanctification. » Or, la sainteté est la même chose que la religion, comme nous

---

sonam propriam; non quia bonum suum non quærat, sed quia non est magnum. Si quid tamen in his quæ ad ipsum pertinent, magnitudinem habeat, hoc etiam magnificè magnificus prosequitur; sicut ea quæ semel fiunt, ut nuptiæ, vel aliquid aliud hujusmodi; vel etiam ea quæ permanentia sunt, sicut ad magnificum pertinet præparare convenientem habitationem, ut dicitur in IV. *Ethic.* (loco jam suprà indicato).

Ad quartum dicendum, quòd sicut dicit Philosophus in VI. *Ethic.* (ubi suprà), « oportet artis esse quamdam virtutem, » scilicet moralem; per quam scilicet appetitus inclinetur ad rectè utendum ratione artis : et hoc pertinet ad magnificentiam. Unde non est ars, sed virtus.

ARTICULUS II.

Utrùm magnificentia sit specialis virtus.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd magnificentia non sit specialis virtus. Ad magnificentiam enim videtur pertinere, facere aliquid magnum. Sed facere aliquid magnum potest convenire cuilibet virtuti, si sit magna; sicut qui habet magnam virtutem temperantiæ, facit magnum temperantiæ opus. Ergo magnificentia non est aliqua specialis virtus, sed significat statum perfectum cujuslibet virtutis.

2. Præterea, ejusdem videtur esse aliquid facere et tendere in illud. Sed tendere in aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem, ut suprà dictum est (qu. 129, art. 1 et 2). Ergo et facere aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem. Non ergo magnificentia est virtus distincta à magnanimitate.

3. Præterea, magnificentia videtur pertinere ad sanctitatem : dicitur enim *Exod.*, XV : « Magnificus in sanctitate; » et in *Ps.* XCV : « Sanctitas et magnificentia in sanctificatione ejus. » Sed sanctitas est idem religioni, ut suprà habitum

l'avons montré, quest. LXI, art. 8. Donc la magnificence se rapporte à la religion et n'est pas une vertu spéciale.

Mais le Philosophe, *Ethic.*, II. et IV, la range parmi les vertus spéciales.

(Conclusion. — La magnificence est une vertu spéciale quand elle est prise seulement dans son objet extérieur, qui est de faire quelque chose de grand et d'illustre; mais en tant qu'elle se rattache à tout autre objet, intérieur aussi bien qu'extérieur, elle est plutôt une vertu générale.)

Le propre de la magnificence est de faire quelque chose de grand, comme il ressort de son nom. Or, le mot *faire* peut se prendre dans une double acception. Dans son sens propre, il signifie travailler sur une matière extérieure, comme faire une maison ou tout autre chose de ce genre. Dans son sens général, il se prend pour une action quelconque, soit extérieure, comme de brûler et de scier, soit intérieure, comme de comprendre et de vouloir. Si donc on entend la magnificence dans le sens propre de faire quelque chose de grand, elle sera une vertu spéciale. Car toute œuvre est produite par l'art, dans l'emploi duquel on peut remarquer une raison spéciale de bonté, comme la grandeur, soit en quantité, en valeur ou en dignité, et c'est ce que fait la magnificence; aussi sous ce rapport est-elle une vertu spéciale. Elle perd ce caractère lorsqu'on prend son nom dans son acception générale, qui s'applique à tout ce que l'on peut faire de grand.

Je réponds aux arguments : 1° Toute vertu parfaite fait quelque chose de grand dans son genre, en donnant au mot *faire* son acception générale; mais si on le prend dans son sens propre, cela n'appartient qu'à la magnificence.

---

est (qu. 61, art. 8). Ergo magnificentia videtur idem esse religioni. Non ergo est virtus specialis ab aliis distincta.

Sed contra est, quod Philosophus (lib. II. *Ethic.*, et lib. IV, ut jam suprà), connumerat eam aliis virtutibus specialibus.

(Conclusio. — Magnificentia quatenus respicit externam tantùm materiam, circa quam aliquid magnum et præclarum efficitur, specialis virtus est : quatenus verò quamlibet materiam, tam internam videlicet quàm externam respicit, generalis potiùs quàm specialis virtus est.)

Respondeo dicendum, quòd ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum, sicut ex ipso nomine apparet. *Facere* autem dupliciter potest accipi. Uno modo, propriè, alio modo, communiter. Propriè autem *facere* dicitur operari aliquid in exteriori materia, sicut facere domum, vel aliquid aliud hujusmodi. Communiter autem dicitur *facere*, pro quacumque actione; sive transeat in exteriorem materiam, sicut urere et secare; sive maneat in ipso agente, sicut intelligere et velle. Si ergo magnificentia accipiatur secundùm quòd factionem alicujus magni importat, prout factio propriè dicitur, sic magnificentia est specialis virtus. Opus enim factibile producitur ab arte : in cujus quidem usu potest attendi una specialis ratio bonitatis, quòd ipsum opus factum per artem, sit magnum; scilicet in quantitate, pretiositate, vel dignitate, quod facit magnificentia : et secundùm hoc, magnificentia est specialis virtus. Si verò nomen magnificentiæ accipiatur ab eo quod est facere magnum, secundùm quòd *facere* communiter sumitur, sic magnificentia non est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad quamlibet virtutem perfectam pertinet magnum facere in suo genere, secundùm quòd *facere* communiter sumitur; non autem secundùm quòd sumitur propriè, sed hoc est proprium magnificentiæ.

2° La magnanimité tend non-seulement au grand, mais produit la grandeur dans toutes les vertus, soit par une action propre, soit de tout autre façon. Cependant il y a cette différence, que la magnanimité ne s'occupe que de ce qui est grand, tandis que les autres vertus ont un autre but particulier auquel elles tendent principalement, et elles n'atteignent la grandeur que quand elles sont parfaites; car la grandeur vient de la quantité de la vertu. Mais la magnificence fait ce qui est grand dans le sens propre du mot *faire*, et dirige les forces de l'esprit vers les grandes actions qui sont son but. Aussi Cicéron dit-il, *De Rhet. invent.*, II, 37, que « la magnificence est l'exécution de choses grandes et élevées, conçues par un esprit vaste et splendide. » La conception ici se rapporte à l'intention intérieure, et l'exécution à l'action extérieure. De même donc que le magnanimité tend au grand en toute chose, de même la magnificence y tend aussi en toute action.

3° Les actions de l'homme doivent avoir une fin; or, il n'y en a pas de plus grande que l'honneur de Dieu. C'est pourquoi la magnificence dirige principalement vers ce but ses grandes actions. Aussi, selon le Philosophe, *Ethic.*, IV, « il n'y a pas de dépenses plus honorables que celles qui ont pour objet les sacrifices divins. » La magnificence s'unit donc à la sainteté, puisque ses effets principaux se rapportent à la religion, qui est la cause de la sainteté.

Ad secundum dicendum, quòd ad magnanimitatem pertinet non solùm tendere in magnum, sed etiam in omnibus virtutibus magnum operari; vel faciendo, vel qualitercumque agendo, ut dicitur in IV. *Ethic.* (ubi suprà). Ita tamen quòd magnanimitas circa hoc respicit solùm rationem magni. Aliæ autem virtutes, quæ si sint perfectæ, magnum operantur, non principaliter dirigunt intentionem suam ad magnum, sed ad id quod est proprium unicuique virtuti; magnitudo autem consequitur ex quantitate virtutis. Ad magnificentiam verò pertinet, non solùm facere magnum secundùm quòd *facere* propriè sumitur, sed etiam ad magnum faciendum tendere animo : unde Tullius dicit in sua *Rhet.*, quòd « magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi quadam ampla et splendida propositione agitatio atque administratio. » Ut *cogitatio* referatur ad interiorem intentionem, *administratio* autem ad exteriorem executionem. Unde oportet quòd sicut magnanimitas intendit aliquod magnum in omni materia, ita et magnificentia in aliquo opere factibili.

Ad tertium dicendum, quòd magnificentia intendit opus magnum facere. Opera autem ab hominibus facta ad aliquem finem ordinantur. Nullus autem finis humanorum operum est adeo magnus, sicut honor Dei : et ideo magnificentia præcipuè magnum opus facit in ordine ad honorem Dei. Unde Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (ut suprà), quòd « honorabiles sumptus sunt maximè, qui pertinent ad divina sacrificia, » et circa hos maximè studet magnificus. Et ideo magnificentia conjungitur sanctitati, quia præcipuè ejus effectus ad religionem sive ad sanctitatem ordinatur.

ARTICLE III.

Les grandes dépenses sont-elles l'objet de la magnificence?

Il paroît que les grandes dépenses ne sont pas l'objet de la magnificence. 1° Deux vertus ne sauroient avoir le même objet. Or, la dépense est l'objet de la libéralité, comme nous l'avons montré, quest. CXVII, art. 2. Donc la magnificence n'a pas pour objet les dépenses.

2° « Tout homme magnifique est libéral, » *Ethic.*, IV, 8 ou 11. Or la libéralité a pour but de donner plutôt que de dépenser. Donc les dons, et non les dépenses, sont l'objet principal de la magnificence.

3° Le propre de la magnificence est de faire une œuvre extérieure. Or, on peut faire de très-grandes dépenses sans produire d'œuvre extérieure : par exemple en donnant des sommes considérables aux hôpitaux. Les grandes dépenses ne sont donc pas l'objet propre de la magnificence.

4° Il n'y a que les riches qui puissent faire de grandes dépenses. Or, les pauvres peuvent aussi avoir toutes les vertus, puisque, selon Sénèque, *De ira*, « les vertus n'ont pas absolument besoin de la fortune, mais se suffisent à elles-mêmes. » Donc la magnificence n'a pas pour objet les grandes dépenses.

Mais le Philosophe, *Ethic.*, IV, dit au contraire que « la magnificence ne s'étend pas à toutes les dépenses comme la libéralité, mais seulement aux plus grandes, dans lesquelles elle dépasse la libéralité par sa grandeur. » Elle a donc pour unique objet les grandes dépenses.

(Conclusion. — Outre les grandes dépenses, la magnificence a encore

---

ARTICULUS III.

Utrùm materia magnificentiæ sint sumptus magni.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd materia magnificentiæ non sint sumptus magni. Circa eamdem enim materiam non sunt duæ virtutes. Sed circa sumptus est liberalitas, ut suprà habitum est (qu. 117, art. 2). Ergo magnificentia non est circa sumptus.

2. Præterea, « omnis magnificus est liberalis, » ut dicitur in IV. *Ethicor.* (cap. 8, vel 11). Sed liberalitas est magis circa dona quàm circa sumptus. Ergo etiam magnificentia non præcipuè est circa sumptus, sed magis circa dona.

3. Præterea, ad magnificentiam pertinet aliquod opus exterius facere. Non autem quibuslibet sumptibus fit aliquod exterius opus, etiamsi sint sumptus magni; putà, cùm aliquis multa expendit in xeniis (1) mittendis. Ergo non sunt propria materia magnificentiæ.

4. Præterea, magnos sumptus non possunt facere nisi divites. Sed omnes virtutes possunt habere etiam pauperes; quia « virtutes non ex necessitate indigent exteriori fortuna, sed sibi ipsis sufficiunt; » ut Seneca dicit in lib. *De Ira*. Ergo magnificentia non est circa magnos sumptus.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (ut suprà), quòd « magnificentia non extenditur circa omnes operationes quæ sunt in pecuniis, sicut liberalitas; sed circa sumptuosas solùm, in quibus superexcellit liberalitatem magnitudine. » Ergo est solùm circa magnos sumptus.

(Conclusio. — Non modò magni sumptus materiæ sunt magnificentiæ, sed et pecunia et

(1) Quæ sic juxta græcum ξενίον appellantur quasi *hospitum dona;* sed ad quodlibet donum extenduntur.

pour objet l'amour de l'argent qu'elle modère, de peur qu'il ne devienne un obstacle à la somptuosité.)

Le but de la magnificence est de faire quelque chose de grand. Or, pour atteindre ce but, il y faut proportionner les dépenses, car on ne fait rien de grand sans cela. La magnificence qui recherche la grandeur est donc obligée de faire de grandes dépenses. Aussi le Philosophe dit-il, *ibid.*, « qu'à égale dépense, l'homme magnifique fera une œuvre plus magnifique. » D'un autre côté la dépense est un emploi de l'argent, dont on peut être détourné par l'avarice. C'est pourquoi l'on peut dire que la dépense a un triple objet, les dépenses d'abord dont on se sert pour faire quelque chose de grand, puis l'argent qui fournit aux grandes dépenses, et enfin l'amour de l'argent que l'homme magnifique modère de peur qu'il ne devienne un obstacle aux grandes dépenses.

Je réponds aux arguments : 1° Dans les vertus qui ont pour objet des choses extérieures, on distingue, comme nous l'avons dit, quest. XII, art. 2, une première différence qui vient du genre de l'objet même de la vertu, et une seconde qui naît de la grandeur de cet objet. C'est pourquoi l'argent est l'objet de deux vertus, de la libéralité d'abord qui se rapporte en général à l'usage de l'argent, et de la magnificence qui cherche la grandeur dans son emploi.

2° L'homme libéral et l'homme magnifique font un emploi différent de l'argent. Le premier n'ayant pour lui qu'un amour modéré, s'en sert volontiers pour faire des dons et des dépenses; mais le second l'emploie pour accomplir quelque grande œuvre, ce qui ne peut se faire sans dépense.

3° L'homme magnifique fait aussi des dons, soit aux hôpitaux, soit en

---

ejus amor, quem moderatur magnificus ne sumptus magni impediantur.)

Respondeo dicendum, quòd ad magnificentiam, sicut dictum est (art. 2), pertinet intendere ad aliquod magnum opus faciendum. Ad hoc autem quòd aliquod magnum opus convenienter fiat, requiruntur proportionati sumptus; non enim possunt magna opera fieri nisi cum magnis expensis: unde ad magnificentiam pertinet, magnos sumptus facere, ad hoc quòd opus magnum convenienter fiat. Unde et Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, quòd « magnificus ab æquali (id est, à proportionato) sumptu opus faciet magis magnificum. » Sumptus autem est quædam pecuniæ emissio, à qua potest aliquis prohiberi per superfluum amorem pecuniæ. Et ideo materia magnificentiæ possunt dici et ipsi sumptus, quibus utitur magnificus ad opus magnum faciendum, et ipsa pecunia, qua utitur ad sumptus magnos faciendos, et amor pecuniæ quem moderatur magnificus, ne sumptus magni impediantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 12, art. 2), virtutes illæ quæ sunt circa res exteriores, habent aliquam difficultatem ex ipso genere rei circa quam est virtus, et aliam difficultatem ex magnitudine ipsius rei. Et ideo oportet circa pecuniam et usum ejus, esse duas virtutes; scilicet liberalitatem, quæ respicit communiter usum pecuniæ; et magnificentiam, quæ respicit magnum in pecuniæ usu.

Ad secundum dicendum, quòd usus pecuniæ aliter pertinet ad liberalem, et aliter ad magnificum. Ad liberalem enim pertinet secundùm quòd procedit ex ordinato affectu circa pecunias : et ideo omnis usus debitus pecuniæ, cujus impedimentum tollit moderatio amoris pecuniæ, pertinet ad liberalitatem, scilicet dona et sumptus. Sed usus pecuniæ pertinet ad magnificum in ordine ad aliquod magnum opus quod faciendum est : et talis usus non potest esse sine sumptu, sive expensâ.

Ad tertium dicendum, quòd magnificus etiam

d'autres circonstances; mais son intention ne s'arrête pas au don; il a plutôt pour but de faire quelque œuvre remarquable, comme d'honorer quelqu'un, d'embellir son pays, d'attirer l'attention de toute la ville.

4° L'acte principal de la vertu est l'élection intérieure, ou la volonté, que la vertu peut avoir sans les biens de la fortune; et de cette façon un pauvre peut être magnifique. Mais la fortune est nécessaire pour les actes extérieurs, auxquels elle sert d'instrument. En ce sens un pauvre ne sauroit être magnifique, si ce n'est relativement, par comparaison de ce qu'il fait avec ce qu'il possède. Car, selon le Philosophe, la grandeur et la petitesse sont relatives.

ARTICLE IV.

La magnificence est-elle une partie de la force?

Il paroît que la magnificence n'est pas une partie de la force. 1° La magnificence a le même objet que la libéralité, comme nous venons de le dire, art. 3. Or, la libéralité ne fait pas partie de la force, mais de la justice. Donc la magnificence n'est pas une partie de la force.

2° La force a pour objet la crainte et l'audace. Or, la magnificence n'a point de rapport avec la crainte, puisqu'elle a pour objet les dépenses qui sont des actes; elle se rapporteroit donc plutôt à la justice, qui a aussi les actes pour objet.

3° Le Philosophe assimile l'homme magnifique à l'homme savant. Or,

---

dat dona vel xenia, ut dicitur in IV. *Ethic.* (1), non tamen sub ratione doni, sed potiùs sub ratione sumptûs ordinati ad aliquod opus faciendum; putà, ad honorandum aliquem, vel ad faciendum aliquid unde proveniat honor toti civitati; sicut cùm facit aliquid ad quod tota civitas studet (2).

Ad quartum dicendum, quòd principalis actus virtutis est interior electio, quam virtus potest habere absque exteriori fortuna : et sic etiam pauper potest esse magnificus. Sed ad exteriores actus virtutum requiruntur bona fortunæ, sicut quædam instrumenta : et secundùm hoc, pauper non potest actum magnificentiæ exteriorem exercere in his quæ sunt magna simpliciter, sed fortè in his quæ sunt magna per comparationem; ut aliquod opus, quod etsi in se sit parvum, tamen potest magnificè fieri, secundùm proportionem illius generis. Nam *parvum* et *magnum* dicuntur relativè, ut Philosophus dicit in *Prædicamentis.*

ARTICULUS IV.

Utrùm magnificentia sit pars fortitudinis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd magnificentia non sit pars fortitudinis. Magnificentia enim convenit in materia cum liberalitate, ut dictum est (art. 3). Sed liberalitas non est pars fortitudinis, sed justitiæ (3). Ergo magnificentia non est pars fortitudinis.

2. Præterea, fortitudo est circa timores et audacias. Magnificentia autem in nullo videtur respicere timorem, sed solùm sumptus, qui sunt operationes quædam. Ergo magnificentia magis videtur pertinere ad justitiam, quæ est circa operationes, quàm ad fortitudinem.

3. Præterea, Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (ut suprà), quòd « magnificus scienti assimi-

(1) Etsi xenia non appellat expressè, sed vel *dona* (δωρεὰς), vel *retributiones donorum* (ἀντιδωρεὰς), cap. 5, græco-lat., vel apud S. Thomam lect. 7.

(2) Vel circa quod civitas tota occupatur, quasi studium suum ad id conferens; ut insinuat græca phrasis εἰ περὶ τι πᾶσα ἡ πόλις σπουδάζει. quod sic verbatim reddi potest, *si circa quiddam tota civitas studet.*

(3) Ut ex professo qu. 117, art. 5, propositum est et probatum.

la science se rapporte plus à la prudence qu'à la force. Donc la magnificence n'est pas une partie de la force.

Mais Cicéron, Macrobe et Andronic placent la magnificence parmi les parties de la force.

(CONCLUSION. — La magnificence est une partie de la force, non pas subjective, il est vrai, mais qui lui est jointe comme une vertu secondaire à la vertu principale.)

En tant que vertu spéciale, la magnificence ne sauroit être une partie subjective de la force, puisqu'elle n'a pas le même objet; mais elle en fait partie cependant, parce qu'elle lui est jointe secondairement. Deux conditions sont nécessaires pour qu'une vertu soit unie à quelqu'autre principale : la première que la secondaire ait quelque rapport avec la principale; la seconde qu'elle en soit dépassée sur quelque point. Or, la magnificence se rapporte avec la force en ce que toutes deux ont un but ardu et difficile; aussi ont-elles leur siége dans l'irascible. Mais la force l'emporte sur la magnificence, en ce que ses difficultés sont personnelles, tandis que celles de la magnificence ne gisent que dans la dépense, ce qui est beaucoup moins grand qu'un péril personnel. C'est pourquoi la magnificence est une partie de la force.

Je réponds aux arguments : 1° La justice envisage les actes en eux-mêmes, selon ce qui est dû en chacun d'eux, tandis que la libéralité et la magnificence règlent leurs dépenses selon les passions de l'ame. De différentes manières cependant : car la libéralité envisage la dépense par rapport à l'amour et à la concupiscence de l'argent, passions du concupiscible qui ne détournent pas l'homme libéral de donner et de dépenser. Aussi la libéralité a-t-elle son siége dans le concupiscible. Mais la magni-

---

latur. » Sed scientia magis convenit cum prudentia quàm cum fortitudine. Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

Sed côntra est, quòd Tullius et Macrobius et Andronicus magnificentiam partem fortitudinis ponunt.

(CONCLUSIO. — Magnificentia est pars fortitudinis; non quidem subjectiva, sed ei adjuncta, ut virtus secundaria principali.)

Respondeo dicendum, quòd magnificentia secundùm quòd est specialis virtus, non potest poni pars subjectiva fortitudinis, quia non convenit cum ea in materia; sed ponitur pars ejus, in quantum adjungitur ei sicut virtus secundaria principali. Ad hoc autem quòd aliqua virtus adjungatur alicui principali, duo requiruntur, ut suprà dictum est (qu. 80, et qu. 128); quorum unum est, ut secundaria conveniat cum principali; aliud autem est, ut in aliquo excedatur ab ea. Magnificentia autem convenit cum fortitudine in hoc quòd sicut fortitudo tendit in aliquod arduum et difficile, ita etiam et magnificentia : unde etiam videtur esse in irascibili, sicut et fortitudo. Sed magnificentia deficit à fortitudine, in hoc quòd illud arduum in quod tendit fortitudo, habet difficultatem propter periculum quod imminet personæ; arduum verò in quod tendit magnificentia, habet difficultatem propter dispendium rerum, quod est multò minus quàm periculum personæ. Et ideo magnificentia ponitur pars fortitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quòd justitia respicit operationes secundùm se, prout in eis consideratur ratio debiti. Sed liberalitas et magnificentia considerant operationes sumptum secundùm quòd comparantur ad passiones animæ. Diversimodè tamen : nam liberalitas respicit sumptus per comparationem ad amorem et concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passiones concupiscibilis, quibus non impeditur liberalis à dationibus et sumptibus faciendis : unde est in concupiscibili. Sed magnificentia

ficence envisage ses dépenses au point de vue de ses espérances, car elle veut atteindre un but élevé, non pas simplement comme la magnanimité, mais par un moyen déterminé qui est la dépense. Aussi la magnificence a-t-elle son siége dans l'irascible comme la magnanimité.

2° La magnificence n'a pas, il est vrai, le même objet que la force, mais elle a les mêmes conditions dans son objet, car elle tend à la grandeur dans la dépense, comme la force à la grandeur dans le péril.

3° La magnificence se sert de l'art pour arriver au grand. Or, l'art est dans la raison. Il faut donc que l'homme magnifique se serve bien de la raison, en proportionnant ses dépenses à l'œuvre qu'il veut faire. Ce qui est très-nécessaire à cause de la grandeur de l'objet; car sans un diligent examen préalable, on risqueroit d'éprouver des pertes ruineuses.

QUESTION CXXXV.

Des vices opposés à la magnificence.

Il nous faut maintenant examiner les vices opposés à la magnificence.

Ici deux questions se présentent : 1° La parcimonie est-elle un vice? 2° Quel est le vice qui lui est opposé?

---

respicit sumptus per comparationem ad spem, attingendo ad aliquid arduum; non simpliciter, sicut magnanimitas, sed in determinata materia, scilicet in sumptibus. Unde magnificentia videtur esse in irascibili, sicut et magnanimitas.

Ad secundum dicendum, quòd magnificentia, etsi non conveniat cum fortitudine in materia, convenit tamen cum ea in conditione materiæ; in quantum scilicet tendit in aliquid arduum circa sumptus, sicut et fortitudo in aliquid arduum circa timores.

Ad tertium dicendum, quòd magnificentia ordinat usum artis ad aliquid magnum, ut dictum est. Ars autem est in ratione : et ideo ad magnificum pertinet bene uti ratione (1), in attendendo proportionem sumptûs ad opus quod faciendum est. Et hoc præcipuè necessarium est propter magnitudinem utriusque; quia nisi diligens consideratio adhiberetur, immineret periculum magni damni.

QUÆSTIO CXXXV.

De vitiis magnificentiæ oppositis, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnificentiæ.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm parvificentia sit vitium. 2° De vitio ei opposito.

(1) Propter hanc enim causam cum scienti assimilari dicit Philosophus, ut ex adjunctis ibi patet; *quippe qui et considerare quid expediat vel deceat, et congruentes rei vel operis magnitudini sumptus facere possit ut oportet.* Hinc et μεγαλοπρεπής græcè quasi *magnidecens* vocatur.

ARTICLE I.

La parcimonie est-elle un vice?

Il paroît que la parcimonie n'est pas un vice. 1° La vertu règle les petites choses aussi bien que les grandes; d'où il suit que les hommes libéraux et magnifiques font aussi de petites choses. Or, la magnificence est une vertu. Donc également la parcimonie, qui règle les petites choses, est plutôt une vertu qu'un vice.

2° Selon le Philosophe, *Ethic.*, IV, « l'habitude du raisonnement rend parcimonieux. » Or, l'habitude du raisonnement mérite des éloges, puisque « l'homme se trouve bien de suivre la raison, » comme le dit saint Denis, *De div. Nom.*, IV. Donc la parcimonie n'est pas un vice.

3° Le Philosophe rapporte, *Ethic.*, IV, que « le parcimonieux dépense son argent avec tristesse. » Or, ceci tient à l'avarice, ou au manque de libéralité. Donc la parcimonie n'est pas un vice distinct.

Mais le Philosophe, *Ethic.*, II et IV, marque la parcimonie comme un vice spécial, opposé à la magnificence.

(Conclusion. — La parcimonie est un vice par lequel les hommes n'observent pas une proportion raisonnable entre la dépense et l'œuvre qu'ils entreprennent.)

Dans les choses morales c'est la fin qui distingue les espèces, et qui souvent leur donne leur nom. Ainsi on appelle parcimonieux l'homme qui veut faire de petites choses (1). Mais comme la grandeur et la petitesse

(1) Le mot latin *parvificus* signifie à la lettre « faisant de petites choses. » Cependant notre mot françois *parcimonieux* rend bien la pensée de notre saint auteur; car il s'applique à ceux qui veulent faire avec une épargne excessive des choses qui demanderoient une grande dépense. La magnificence fait grandement de grandes choses, tandis que la parcimonie les veut faire petitement. L'épargne ou l'économie n'est pas un vice, à moins qu'elle ne soit outrée;

ARTICULUS I.

Utrùm parvificentia sit vitium.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd parvificentia non sit vitium. Virtus enim sicut est moderativa magnorum, ita etiam est moderativa parvorum : unde et liberales et etiam magnifici aliqua parva faciunt. Sed magnificentia est virtus. Ergo etiam similiter parvificentia magis est virtus quàm vitium.

2. Præterea, Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, quòd « diligentia ratiocinii est parvifica. » Sed diligentia ratiocinii videtur esse laudabilis; quia « bonum hominis est secundùm rationem esse, » ut Dionysius dicit in IV. cap. *De Div. Nom.* Ergo parvificentia non est vitium.

3. Præterea, Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, quòd « parvificus consumit pecuniam tristatus. » Sed hoc pertinet ad avaritiam, sive ad illiberalitatem. Ergo parvificentia non est vitium ab aliis distinctum.

Sed contra est, quòd Philosophus in II. et IV. *Ethic.*, ponit parvificentiam speciale vitium magnificentiæ oppositum.

(Conclusio. — Parvificentia vitium est, quo homines ab ea proportione deficiunt, quæ debet esse secundùm rationem, inter sumptus et opus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 18, art. 6), moralia speciem à fine sortiuntur : unde et à fine, ut pluries, nominantur. Ex hoc ergo dicitur aliquis *parvificus*, quòd intendit ad aliquid parvum faciendum. *Parvum* autem et *magnum* se-

(1) De his etiam IV. *Ethic.*, lect. 7

sont relatives, il faut entendre que le parcimonieux veut faire peu en comparaison du genre d'ouvrage qu'il a entrepris. Ceci peut arriver de deux façons, soit du côté de l'œuvre, soit du côté de la dépense. L'homme magnifique au contraire recherche principalement la grandeur de l'œuvre; il ne regarde que secondairement la grandeur de la dépense, à laquelle il se résout facilement pour faire quelque chose de grand. Aussi le Philosophe dit-il, *Ethic.*, IV, « qu'à dépense égale, l'homme magnifique fera une œuvre plus magnifique. » Mais le parcimonieux considère avant tout la petitesse de la dépense; c'est pourquoi le Philosophe dit de lui, *ibid.*, « qu'il cherche à dépenser le moins possible. » Il ne regarde que secondairement la petitesse de l'œuvre, à laquelle il se résout pour dépenser peu. « Le parcimonieux, dit le Philosophe, qui fait de grandes choses, en perd le mérite parce qu'il veut trop épargner. » Il est donc évident qu'il ne garde pas la proportion raisonnable qui doit exister entre l'œuvre et la dépense. Or, tout ce qui blesse la raison est vicieux. Donc la parcimonie est un vice.

Je réponds aux arguments : 1° La vertu règle les petites choses selon la raison, de laquelle s'éloigne le parcimonieux. Car on n'appelle pas ainsi celui qui règle de petites choses, mais celui qui, en exécutant de grandes ou de petites choses, sort des règles de la raison. Et c'est pourquoi la parcimonie est un vice.

2° D'après le Philosophe, II. *Rhetor.*, V, « la crainte fait prendre conseil. » Aussi le parcimonieux raisonne-t-il avec soin, parce qu'il craint avec excès la perte de ses biens, même dans les plus petites choses. Or,

mais alors elle prend un autre nom et s'appelle l'avarice. La parcimonie au contraire est toujours condamnable, parce qu'elle ne proportionne pas la dépense à l'objet qu'elle se propose. Or, tel est le sens que saint Thomas donne ici au mot *parvificentia.*

---

cundùm Philosophum in *Prædicamentis*, relativè dicuntur; unde cùm dicitur quòd parvificus intendit aliquid parvum facere, intelligendum est in comparatione ad genus operis quod facit. In quo quidem *parvum* et *magnum* potest attendi dupliciter. Uno modo ex parte operis fiendi. Alio modo, ex parte sumptus. Magnificus ergo principaliter intendit magnitudinem operis; secundariò autem intendit magnitudinem sumptûs, quam non vitat ut faciat magnum opus. Unde et Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, quòd « magnificus ab æquali sumptu faciet opus magis magnificum. » Parvificus autem e converso principaliter quidem intendit parvitatem sumptûs : unde et Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, quòd « intendit qualiter minimum consumat. » Ex consequenti autem intendit parvitatem operis, quam scilicet non recusat, dummodo parvum sumptum faciat. Unde Philosophus dicit ibidem quòd « parvificus maxima consumens, in parvo (scilicet quod non vult expendere) bonum perdit, » scilicet magnifici operis. Sic ergo patet quòd parvificus deficiat à proportione quæ debet esse secundùm rationem inter sumptus et opus. Defectus autem ab eo quod est secundùm rationem causat rationem vitii. Unde manifestum est quòd parvificentia vitium est.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus moderatur parva secundùm regulam rationis, à qua deficit parvificus, ut dictum est. Non enim dicitur parvificus, qui parva moderatur; sed qui in moderando magna, vel parva, deficit à regula rationis. Et ideo habet vitii rationem.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in secundo *Rhetoric.* (cap 5) : « timor facit consiliativos. » Et ideo parvificus diligenter ratiociniis intendit, quia inordinatè timet bonorum suorum consumptionem, etiam in

loin d'être louable, il est en cela digne de blâme, puisqu'il ne règle pas ses sentiments sur la raison, mais plutôt qu'il fait servir sa raison au désordre de ses sentiments.

3° De même que l'homme magnifique se rapproche du libéral en ce qu'il dépense son argent promptement et avec plaisir, de même le parcimonieux se rapproche de l'avare en ce qu'il dépense le sien lentement et avec tristesse. Il y a cependant entre eux cette différence, que le manque de libéralité se rapporte aux dépenses communes, tandis que la parcimonie se rattache aux grandes dépenses, qu'il est plus difficile de faire; aussi est-elle un vice moins grand que le manque de libéralité. C'est pourquoi le Philosophe dit, *Ethic.*, IV : « Quoique la parcimonie et le vice qui lui est opposé soient mauvais, ils ne causent cependant pas d'opprobre, parce qu'ils ne nuisent point au prochain, ni ne sont gravement honteux. »

ARTICLE II.

Y a-t-il un vice opposé à la parcimonie?

Il paroît qu'il n'y a pas de vice opposé à la parcimonie. 1° Le grand est contraire à ce qui est petit. Or, la magnificence n'est pas un vice, mais une vertu. Donc il n'y a pas de vice opposé à la parcimonie.

2° La parcimonie étant un vice par défaut, une trop grande dépense pourroit seule être un vice qui lui fût opposé. Or, ceux qui dépensent beaucoup où il faudroit dépenser peu, dépensent peu, d'après le Philosophe, là où il faudroit dépenser beaucoup; et ils rentrent ainsi dans la parcimonie : il n'y a donc point de vice qui soit opposé à celle-ci.

3° Dans les choses morales c'est la fin qui différencie l'espèce. Or, « ceux

---

minimis. Unde hoc non est laudabile, sed vitiosum et vituperabile; quia non dirigit affectum suum secundùm rationem, sed potiùs rationis usum applicat ad inordinationem sui affectûs.

Ad tertium, dicendum quòd sicut magnificus convenit cum liberali in hoc quòd promptè et delectabiliter pecunias emittit, ita etiam parvificus convenit cum illiberali (sive avaro) in hoc quòd cum tristitia et tarditate expensas facit. Differt autem in hoc quòd illiberalitas attenditur circa communes sumptus; parvificentia autem circa magnos sumptus, quos difficilius est facere : et ideo minus vitium est parvificentia quàm illiberalitas. Unde Philosophus dicit in IV. *Ethicor.* (ut suprà), quòd « quamvis parvificentia et vitium oppositum sint malitiæ, non tamen opprobria inferunt; quia nec sunt nociva proximo, nec sunt valde turpes.

ARTICULUS II.

Utrum parvificentiæ aliquod vitium opponatur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd parvificentiæ nullum vitium opponatur. Parvo enim opponitur magnum. Sed magnificentia non est vitium, sed virtus. Ergo parvificentiæ non opponitur vitium.

2. Præterea. Cùm parvificentia sit vitium ex defectu, ut dictum est (art. 1), videtur quòd si aliquod vitium esset parvificentiæ oppositum, consisteret solùm in superabundanti consumptione. Sed illi qui consumunt multa ubi pauca consumere oporteret, consumunt pauca ubi multa oporteret consumere; ut dicitur in IV. *Ethic.* (ubi jam sup.); et sic habent aliquid de parvificentia. Non ergo est aliquod vitium parvificentiæ oppositum.

3. Præterea, moralia sortiuntur speciem ex fine, ut dictum est (1, 2, qu. 18, art. 6). Sed

qui dépensent inutilement, le font pour montrer leur richesse, » *Ethic.*, IV, 6 ou 7, ce qui appartient à la vaine gloire, laquelle est contraire à la magnanimité. Donc il n'y a pas de vice opposé à la magnificence.

Mais le Philosophe au contraire, *Ethic.*, II et IV, marque la magnificence comme le milieu de deux vices opposés.

(CONCLUSION. — La trop grande dépense, ou profusion, est tout-à-fait contraire à la parcimonie.)

Le grand est opposé à ce qui est petit; mais la grandeur et la petitesse sont relatives. Car une dépense peut être petite ou grande en comparaison de l'œuvre, suivant qu'elle excède ou qu'elle est au-dessous d'une proportion raisonnable. D'où il suit qu'à la parcimonie qui ne fait pas les dépenses requises par la grandeur de l'œuvre, doit être opposé le vice qui dépense trop au contraire. Ce vice s'appelle en grec *banausie* (1), nom qui vient du mot qui signifie four, parce que ce vice consume tout comme le feu qui est dans le four. On l'appelle aussi *apyrocalie* (2), c'est-à-dire feu sans profit, parce que comme le feu il consume tout sans rien produire. On peut l'appeler profusion ou prodigalité.

Je réponds aux arguments : 1° Le propre de la magnificence est de faire quelque chose de grand, mais non pas de dépasser dans la dépense des proportions raisonnables. Ceci tient au vice opposé à la parcimonie.

2° Le même vice peut être opposé à la vertu qui tient le milieu, et au vice contraire. C'est ainsi que le vice de la profusion est opposé à la parcimonie, parce qu'il dépense beaucoup là où il faudroit dépenser peu, et

(1) Βαναυσία, du mot Εαῦνος, qui veut dire four, cheminée, foyer. C'est une métaphore hardie, et qui peint bien les effets de la prodigalité.

(2) *Apyrocalia*, de α privatif, πῦρ qui signifie feu, et de l'adjectif καλον qui veut dire bon, c'est-à-dire sans bon feu ou feu sans profit.

« illi qui superfluè consumunt, hoc faciunt causâ ostentationis divitiarum, » ut dicitur in IV. *Ethic.* (cap. 6 vel 7). Hoc autem pertinet ad inanem gloriam, quæ opponitur magnanimitati, ut dictum est (qu. 113., art. 2). Ergo nullum vitium parvificentiæ opponitur.

Sed contra est authoritas Philosophi qui in II. et IV. *Ethicor.*, ponit magnificentiam medium duorum oppositorum vitiorum.

(CONCLUSIO. — Parvificentiæ, consumptio vel nimia profusio, maximè adversatur.)

Respondeo dicendum, quòd parvo opponitur magnum : *Parvum* autem et *magnum* relativè dicuntur, ut dictum est (art. 1). Sicut autem contingit sumptum esse parvum per comparationem ad opus, ita etiam contingit sumptum esse magnum in comparatione ad opus; ut scilicet excedat proportionem quæ esse debet sumptûs ad opus, secundùm regulam rationis. Unde manifestum est quòd vitio parvificentiæ, qua aliquis deficit à debita proportione expensarum ad opus, intendens minùs expendere quàm dignitas operis requirat, opponitur vitium quo aliquis dictam proportionem excedit; ut scilicet plus expendat quàm sit operi proportionatum. Et hoc vitium græcè quidem dicitur *banausia*, a furno dicta; quia videlicet ad modum ignis qui est in furno omnia consumit : vel dicitur *apyrocalia*, id est, *sine bono igne*; quia ad modum ignis omnia consumit non propter bonum. Unde latinè hoc vitium potest nominari *consumptio*.

Ad primum ergo dicendum, quod magnificentia dicitur esse ex eo quòd facit magnum opus, non autem ex eo quòd in sumptu excedat proportionem operis. Hoc enim pertinet ad vitium quod opponitur parvificentiæ.

Ad secundum dicendum, quòd idem vitium contrariatur virtuti quæ est in medio, et contrario vitio. Sic ergo vitium consumptionis opponitur parvificentiæ in eo quòd excedit in sumptu operis dignitatem, expendens multa ubi

qu'il est encore opposé à la magnificence, parce que là où il faudroit dépenser beaucoup, il ne dépense que peu ou rien.

3° La profusion, par l'espèce même de ses actes, est opposée à la parcimonie, parce qu'elle va au-delà des règles de la raison, tandis que le parcimonieux reste en-deçà; mais rien n'empêche qu'elle n'ait un autre vice pour fin, comme la vaine gloire, ou tout autre.

QUESTION CXXXVI.

De la patience.

Il faut maintenant nous occuper de la patience.

Cinq choses sont ici à examiner : 1° La patience est-elle une vertu? 2° Est-elle la plus grande des vertus? 3° Peut-elle exister sans la grâce? 4° Est-elle une partie de la force? 5° Est-elle la même chose que la longanimité?

ARTICLE I.

La patience est-elle une vertu?

Il paroît que la patience n'est pas une vertu. 1° Selon saint Augustin, XIV. *De Trinit.*, IX, les vertus existent d'une manière très-parfaite dans la patrie. Or, la patience n'existe plus dans le ciel, puisqu'on n'y a plus de maux à supporter, selon cette parole de la sainte Ecriture, *Isa.*, XL, et *Apocal.*, VII : « Les saints ne souffriront plus de la faim ni de la

---

pauca oporteret expendere. Opponitur autem magnificentiæ ex parte operis magni, quod præcipuè intendit magnificus; in quantum scilicet ubi oportet multa expendere, nihil aut parum expendit.

Ad tertium dicendum, quòd consumptor ex ipsa specie actûs opponitur parvifico in quantum transcendit regulam rationis, à qua parvificus deficit. Nihil tamen prohibet quin hoc ad finem alterius vitii ordinetur; putà inanis gloriæ, vel cujuscumque alterius.

QUÆSTIO CXXXVI.

De patientia, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de patientia.

Et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrùm patientia sit virtus. 2° Utrùm sit maxima virtutum. 3° Utrùm possit haberi sine gratia. 4° Utrùm sit pars fortitudinis. 5° Utrùm sit idem cum longanimitate.

ARTICULUS I.

Utrùm patientia sit virtus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd patientia non sit virtus. Virtutes enim perfectissimè sunt in patria, ut Augustinus dicit in XIV. *De Trinit.* (cap. 9). Sed ibi non est patientia, quia nulla sunt ibi mala toleranda; secundùm illud *Isai.*, XLIX, et *Apocal.*, VII : « Non esurient neque sitient, et non percutiet eos

soif, de la chaleur ni du soleil. » Donc la patience n'est pas une vertu.

2° On ne sauroit trouver aucune vertu dans les méchants, « parce que la vertu est ce qui rend l'homme bon. » Or, la patience se rencontre quelquefois dans les méchants, par exemple dans les avares, qui souffrent patiemment beaucoup de maux pour amasser de l'argent, selon cette parole de la sainte Ecriture, *Eccles.*, V : « L'avare mange tous les jours de sa vie dans les ténèbres, dans les soucis nombreux, dans le malheur ou dans la tristesse. » Donc la patience n'est pas une vertu.

3° Les fruits diffèrent des vertus qui les produisent. Or, la patience est placée parmi les fruits, comme il ressort de saint Paul, *Galat.*, V. Donc la patience n'est pas une vertu.

Mais saint Augustin dit au contraire, *De patient.*, I, que « la vertu de l'ame appelée la patience, est un don de Dieu si grand, que l'on a loué la patience de celui-là même qui nous la donne. »

(Conclusion. — La patience est une vertu par laquelle on conserve les forces de la raison contre les atteintes de la tristesse.)

La bonté des vertus morales consiste en ce qu'elles conservent les forces de la raison contre les assauts des passions. Or, parmi les passions, la tristesse est une des plus puissantes à troubler la raison (1). « La tristesse du siècle produit la mort, » dit saint Paul, II. *Cor.*, VII. « La tristesse tue beaucoup d'hommes, et il n'y a point d'utilité en elle, » *Eccl.*, XXX. Il est donc nécessaire qu'il y ait une vertu qui conserve les forces de la raison contre la tristesse, de peur que la raison ne succombe sous ses at-

(1) La tristesse, que combat la patience, est une des plus redoutables passions de l'homme, parce qu'elle conduit au désespoir, et souvent à l'impénitence finale. La vie est pleine de maux, de douleurs, qu'il faut supporter avec courage. Ce courage, c'est la patience chrétienne qui le donne. Voilà pourquoi le suicide est devenu si fréquent en ce siècle, où les vertus chrétiennes sont si rares. On cède à la douleur, à la tristesse, on est lâche enfin, et l'on se jette dans la perdition éternelle. Nos pères n'avoient pas moins de maux à supporter : ils en avoient plus peut-être ; mais ils avoient aussi plus de courage, c'est-à-dire de patience, parce qu'ils avoient plus de foi.

æstus neque sol. » Ergo patientia non est virtus.

2. Præterea, nulla virtus in malis potest inveniri, quia *virtus est quæ bonum facit habentem*. Sed patientia quandoque in malis hominibus invenitur, sicut patet in avaris, qui multa mala patienter tolerant, ut pecunias congregent, secundum illud *Eccles.*, V : « Cunctis diebus vitæ suæ comedit in tenebris, et in curis multis, et in ærumna atque tristitia. » Ergo patientia non est virtus.

3. Præterea, fructus a virtutibus differunt, ut supra habitum est (1, 2, qu. 70, art. 1). Sed patientia ponitur inter fructus, ut patet ad *Galat.*, V. Ergo patientia non est virtus.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. *De patientia* (cap. 1) : « Virtus animi quæ patientia dicitur, tam magnum Dei donum est, ut etiam ipsius qui nobis eam largitur, patientia prædicetur. »

(Conclusio. — Patientia est virtus, qua bonum rationis conservatur contra tristitiam, ne ratio ipsa ei succumbat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est suprà (quæst. 123, art. 1), virtutes morales ordinantur ad bonum, in quantum conservant bonum rationis contra impetus passionum. Inter alias autem passiones tristitia efficax est ad impediendum bonum rationis, secundùm illud II. *ad Corinth.*, VII : « Sæculi tristitia mortem operatur ; » et *Eccli.*, XXX : « Multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa. » Unde necesse est habere aliquam virtutem, per quam bonum rationis conservetur contra justitiam ; ne scilicet ratio tristitiæ succumbat. Hoc autem

teintes; et c'est ce que fait la patience. Aussi saint Augustin dit-il, *De patient.*, II, que « la patience nous fait supporter avec un courage égal (c'est-à-dire sans trouble ni tristesse) les coups du malheur, de peur que nous n'abandonnions, par une mauvaise inspiration, les biens qui doivent nous conduire à un état meilleur. » Il est donc évident que la patience est une vertu.

Je réponds aux arguments : 1° Les vertus morales ne subsistent pas de la même façon dans le ciel que dans cette vie, relativement aux biens présents, qui n'existeront plus dans la patrie; mais elles subsisteront quant à leur fin qui sera alors atteinte. Ainsi la justice n'aura plus pour objet les achats, les ventes, et les autres actes de ce monde, mais elle consistera à être soumise à Dieu. De même l'objet de la patience ne sera plus de supporter le mal, mais de jouir des biens, qu'en souffrant nous voulions acquérir. C'est pourquoi saint Augustin dit, XIV. *De Civit. Dei*, IX, que « la patience n'existera plus dans le ciel où elle n'est point nécessaire, puisqu'il n'y a point de maux à supporter, mais que les fruits de la patience y subsisteront toujours. »

2° Selon saint Augustin, *De patient.*, « on n'appelle véritablement patients que ceux qui aiment mieux supporter le mal que de le commettre. Pour ceux qui souffrent afin de faire le mal, il ne faut ni admirer ni louer en eux une patience qui n'existe pas : il n'y a qu'à s'étonner de leur dureté. »

3° Le fruit implique de lui-même un certain plaisir. Or, les œuvres de la vertu sont par elles-mêmes délectables. On a coutume, sous le nom de vertu, de désigner aussi les actes de la vertu. C'est pourquoi la patience est rangée parmi les vertus quant à l'habitude. Mais quant au plaisir que ses actes produisent, elle est rangée parmi les fruits; et ceci principale-

---

facit patientia : unde Augustinus dicit in lib. *De patientia* (cap. 2), quòd « patientia hominis est qua mala æquo animo toleramus (id est sine perturbatione tristitiæ) ne animo iniquo bona deseramus, per quæ ad meliora perveniamus. » Unde manifestum est, patientiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtutes morales non remanent secundùm eumdem actum in patria, quem habent in via; scilicet per comparationem ad bona præsentis vitæ, quæ non remanebunt in patria; sed per comparationem ad finem qui erit in patria. Sicut justitia non erit in patria circa emptiones et venditiones, et alia quæ pertinent ad præsentem vitam; sed in hoc quod est subditum esse Deo : similiter actus patientiæ in patria non erit in sustinendo aliqua, sed in fruitione bonorum, in quæ pervenire volebamus patiendo. Unde Augustinus dicit in XIV. *de Civit. Dei* (cap. 9), quòd « in patria non erit ipsa patientia, quæ necessaria non est, nisi ubi toleranda sunt mala, sed æternum erit in quo per patientiam pervenitur ».

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *de patientia* (ut sup.) : « patientes propriè dicuntur qui malunt mala non committendo ferre, quàm non ferendo committere. In illis autem qui mala sustinent ut mala faciant, nec miranda nec laudanda est patientia, quæ nulla est : sed miranda duritia, neganda patientia.

Ad tertium dicendum, quòd sicut supra dictum est (1, 2, quæst. 11, art. 1, et qu. 74, art. 1), fructus in sui ratione importat quamdam delectationem. Sunt autem operationes virtutum delectabiles secundùm seipsas, ut dicitur in I. *Ethic.* Consuetum est autem ut nomine virtutis etiam virtutum actus significentur. Et ideo patientia, quantum ad habitum, ponitur virtus : quantum autem ad delectationem quam habet in actu, ponitur fructus : et præcipuè quantum

ment parce que, par la patience, l'ame est préservée d'une tristesse accablante.

ARTICLE II.

La patience est-elle la plus grande des vertus?

Il paroît que la patience est la plus grande des vertus. 1° Ce qui est parfait est ce qu'il y a de plus grand dans chaque genre. Or, selon saint Jacques, I, « la patience est une œuvre parfaite. » Donc la patience est la plus grande des vertus.

2° Toutes les vertus tendent au bien de l'ame. Or, ceci paroît être surtout le propre de la patience; car il est dit dans saint Luc, XXI : « C'est par la patience que vous serez maîtres de vos ames. »

3° Ce qui conserve et produit les autres vertus paroît l'emporter sur elles. Or, selon saint Grégoire, « la patience est la racine et la gardienne de toutes les vertus. » Donc la patience est la plus grande des vertus.

Mais la patience n'est point comptée parmi les quatre vertus que saint Grégoire, XXII. *Moral.*, et saint Augustin, *De morib. Eccles.*, appellent principales.

(Conclusion. — La patience ayant au-dessus d'elle les trois vertus théologales et les quatre vertus morales (parmi lesquelles la prudence et la justice établissent l'homme directement dans le bien, tandis que la force et la tempérance l'éloignent des principaux obstacles), elle ne sauroit être la plus grande de toutes les vertus.)

Les vertus tendent au bien chacune dans leur genre, car la vertu est ce

---

ad hoc quòd per patientiam animus præservatur, ne obruatur tristitiâ.

ARTICULUS II.

Utrum patientia sit potissima virtutum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd patientia sit potissima virtutum. Id enim quòd est perfectum, est potissimum in unoquoque genere. Sed (2) «patientia habet opus perfectum,» ut dicitur *Jacob*, I. Ergo patientia est potissima virtutum.

2. Præterea, omnes virtutes ad bonum animæ ordinantur. Sed hoc præcipuè videtur pertinere ad patientiam : Dicitur enim *Luc.*, XXI : « In patientia vestra possidebitis animas vestras. » Ergo patientia est maxima virtutum.

3. Præterea, illud quod est conservativum et causa aliorum, videtur potius esse. Sed sicut Gregorius dicit in quadam homilia : « Patientia est radix et custos omnium virtutum (3). » Ergo patientia est maxima virtutum.

Sed contra est quòd non enumeratur inter quatuor virtutes, quas Gregorius XXII. *Moral.*, et Augustinus in lib. *De Moribus Ecclesiæ*, vocant *principales*.

(Conclusio. — Patientia cum à tribus virtutibus theologicis et quatuor moralibus superetur (inter quas prudentia et justitia directè hominem in bono constituunt, fortitudo autem et temperantia à majoribus impedimentis retrahunt), non est omnium virtutum potissima.)

Respondeo dicendum, quòd virtutes secundùm

(1) De his etiam 1, 2, qu. 66, art. 5, ad 1.

(2) Respectivè intelligendo et disjunctim; putà in eodem genere in quo perfectum dici potest, quasi perfectionem ejus generis habens est potissimum : sicut perfectum simpliciter est simpliciter potissimum.

(3) Sic enim Homil. XXXV in *Evang.* : *Idcirco possessio animæ in virtute patientiæ ponitur, quia radix omnium custosque virtutum patientia est;* explicando quod suprà præmittitur ex *Luc.*, XXI : *In patientia vestra possidebitis animas vestras.*

qui rend bons l'homme et ses œuvres, » *Ethic.*, II. Une vertu est donc d'autant plus élevée qu'elle conduit l'homme plus directement au bien. Or, les vertus qui établissent l'homme dans le bien, l'y conduisent plus directement que celles qui l'éloignent seulement du mal. Parmi les premières, la plus grande est celle qui établit l'homme dans un plus grand bien, comme la foi, l'espérance et la charité, qui sont supérieures à la prudence et à la justice. De même aussi parmi les vertus qui éloignent l'homme du mal, la plus grande est celle qui lui fait éviter les plus grands obstacles. Or, les périls de mort qui sont l'objet de la force, et les plaisirs du toucher qui sont l'objet de la tempérance, sont plus dangereux que toutes les adversités qui font l'objet de la patience. C'est pourquoi celle-ci n'est pas la plus grande des vertus; elle est inférieure, non-seulement aux vertus théologales, ainsi qu'à la prudence et à la justice, qui établissent l'homme directement dans le bien, mais même à la force et à la tempérance, qui l'éloignent des plus grands obstacles.

Je réponds aux arguments: 1° La patience est une œuvre parfaite dans les malheurs qu'il faut supporter, et desquels sort premièrement la tristesse que modère la patience; secondement, la colère, qu'apaise la douceur; troisièmement, la haine, qu'enlève la charité; quatrièmement, les dommages injustes, qu'empêche la justice. Or, il est certainement plus parfait d'enlever le principe de chacun de ces maux. Mais si en cela la patience est plus parfaite, il ne s'ensuit pas qu'elle soit d'une manière absolue la plus parfaite de toutes les vertus.

2° La possession implique un domaine tranquille. C'est pourquoi on dit que l'homme possède son ame par la patience, parce que celle-ci enlève radicalement les tristesses de l'adversité, dont l'ame seroit troublée.

3° On appelle la patience la racine et la gardienne de toutes les vertus,

---

suam rationem ordinantur ad bonum. Est enim virtus *quæ bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit*, ut dicitur in II. *Ethic.* Unde oportet quòd tantò principalior sit virtus et potior quantò magis et directiùs ordinat hominem in bonum. Directiùs autem ad bonum ordinant hominem virtutes quæ sunt constitutivæ boni, quàm illæ quæ sunt impeditivæ eorum quæ abducunt à bono. Et sicut inter eas quæ sunt constitutivæ boni tantò aliqua potior est, quantò in majori bono statuit hominem sicut fides, spes et charitas, quàm prudentia et justitia), ita etiam inter illas quæ sunt impeditivæ retrahentium à bono tantò aliqua est potior, quantò id quod ab ea impeditur, magis à bono retrahit. Plus autem à bono retrahunt pericula mortis, circa quæ est fortitudo, vel delectationes tactus circa quas est temperantia, quam quævis adversa circa quæ est patientia. Et ideo patientia non est potissima virtutum, sed deficit non solùm à virtutibus theologicis, et prudentia et justitia, quæ directè statuunt hominem in bono, sed etiam à fortitudine et temperantia, quæ retrahunt a majoribus impedimentis.

Ad primum ergo dicendum, quòd patientia dicitur habere opus perfectum, in adversis tolerandis; ex quibus primò procedit tristitia, quam moderatur patientia; secundò ira, quam moderatur mansuetudo; tertiò, odium, quod tollit charitas; quartò, injustum nocumentum, quod prohibet justitia. Tollere autem principium uniuscujusque, est perfectius: nec tamen sequitur, si in hoc patientia est perfectior quòd sit perfectior simpliciter.

Ad secundum dicendum, quòd possessio importat quietum dominium: et ideo per patientiam dicitur homo suam animam possidere, in quantum radicitus evellit passiones adversitatum, quibus anima inquietatur.

Ad tertium dicendum, quòd patientia dicitur

non parce qu'elle les produit et les conserve directement, mais seulement parce qu'elle éloigne les obstacles qui les empêchent de naître.

ARTICLE III.

La patience peut-elle exister sans la grace?

Il paroît que la patience peut exister sans la grace. 1° La créature raisonnable fait plus facilement ce à quoi la raison l'incline. Or, il est plus selon la raison de souffrir pour le bien que pour le mal. Mais quelques-uns souffrent à cause du mal par leur propre force et sans le secours de la grace. Car saint Augustin dit, *De patient.*, III, que « les hommes supportent beaucoup de travaux et de douleurs pour les vices qu'ils aiment. » Donc l'homme peut plus facilement encore sans le secours de la grace souffrir l'adversité à cause du bien, ce qui est la patience véritable.

2° Quelques hommes sans être en état de grace ont plus horreur du vice que des maux corporels. Ainsi nous lisons que certains païens ont préféré souffrir beaucoup plutôt que de trahir leur pays, ou de commettre quelqu'autre action déshonorante. Or, ceci est être véritablement patient. Donc la patience peut exister sans la grace.

3° Il est évident que l'on endure quelquefois de graves et amères souffrances pour recouvrer la santé. Or, le salut de l'ame n'est pas moins désirable que la santé du corps. On peut donc également souffrir beaucoup pour le salut de l'ame (ce qui tient à la patience véritable), sans avoir besoin du secours de la grace.

Mais le Psalmiste, LXI, dit que la patience vient de Dieu.

(Conclusion. — Comme la patience, quand elle est une vertu véritable, naît de la charité, il est évident qu'elle ne peut exister sans la grace.)

---

esse radix et custos omnium virtutum, non quasi directè eas causando et conservando, sed solùm removendo prohibens.

ARTICULUS III.

Utrùm patientia possit haberi sine gratia.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod patientia possit haberi sine gratia. Illud enim ad quod ratio magis inclinat, magis potest implere rationalis creatura. Sed magis est rationabile quòd aliquis patiatur mala propter bonum, quam propter malum. Aliqui autem patiuntur mala propter malum ex propria virtute, sine auxilio gratiæ : dicit enim Augustinus in lib. *De patientia* (cap. 3), quòd, « multa in laboribus et doloribus sustinent homines propter ea quæ vitiosè diligunt. » Ergo multò magis homo potest mala sustinere propter bonum (quòd est verè patientem esse), præter auxilium gratiæ.

2. Præterea, aliqui non existentes in statu gratiæ magis abhorrent mala vitiorum, quàm corporalia mala : unde quidam gentilium leguntur multa mala tolerasse, ne patriam proderent, aut aliquid aliud inhonestum committerent. Sed hoc est verè patientem esse. Ergo videtur quòd patientia possit haberi absque auxilio gratiæ.

3. Præterea, manifestè apparet quòd aliqu propter sanitatem corporis recuperandam gravia quædam et amara patiuntur. Salus autem animæ non est minùs appetibilis quàm sanitas corporis. Ergo pari ratione pro salute animæ potest aliquis multa mala sustinere (quod est verè patientem esse), absque auxilio gratiæ.

Sed contra est, quòd dicitur in *Psal.* LXI : « Ab ipso (scilicet Deo) patientia mea. »

(Conclusio. — Cùm patientia quæ vera virtus est, ex charitate nascatur, clarum est ipsam sine gratia haberi non posse.)

« C'est la force du désir, dit saint Augustin, *De patient.*, IV, qui fait supporter les travaux et les peines, et personne ne consent volontairement à souffrir que pour ce qu'il aime. » La raison en est que l'ame abhorre en soi la tristesse et la douleur; c'est pourquoi elle ne consent jamais à souffrir que dans un but déterminé. Il faut donc que le bien en vue duquel on souffre, nous soit plus cher que celui dont la perte nous fait souffrir. Or, il n'y a que la charité, qui aime Dieu par-dessus tout, qui puisse nous faire préférer le bien de la grace à tous les biens naturels dont la perte peut causer de la douleur. D'où il est évident que la patience, en tant qu'elle est une vertu, naît de la charité, selon cette parole de saint Paul, I. *Cor.*, XIII : « La charité est patiente. » Et comme il n'est pas moins évident que la charité ne peut exister que par la grace, selon cette autre parole de saint Paul, *Rom.*, V : « La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné; » il s'ensuit que la patience ne peut exister sans la grace.

Je réponds aux arguments : 1° Si la nature humaine fût restée pure, les inclinations de la raison prévaudroient en elle; mais dans la nature corrompue ce sont les inclinations de la concupiscence qui dominent. C'est pourquoi l'homme est plus porté à souffrir pour les biens dans lesquels la concupiscence se plaît présentement, que pour les biens futurs désirés par la raison seulement : ce qui est cependant le propre de la vraie patience.

2° Le bien de la vertu politique a été proportionné à la nature humaine; c'est pourquoi la volonté humaine y peut tendre sans le secours de la grace sanctifiante, mais non sans tout secours de la grace. Or, la grace est un bien surnaturel que l'homme ne sauroit atteindre par les forces de sa nature. Cette raison n'est donc point valable.

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De patientia* (cap. 4) : « Vis desideriorum facit tolerantiam laborum et dolorum ; et nemo nisi pro eo quod delectat, sponte suscipit ferre quod cruciat. » Et hujus ratio est, quia tristitiam et dolorem secundùm se abhorret animus : unde nunquam eligeret eam pati propter se, sed solùm propter finem. Ergo oportet quòd illud bonum propter quod aliquis vult pati mala, sit magis volitum et amatum, quàm illud bonum cujus privatio ingerit dolorem quem patienter toleramus. Quòd autem aliquis præferat bonum gratiæ omnibus naturalibus bonis, ex quorum amissione potest dolor causari, pertinet ad charitatem quæ diligit Deum super omnia : Unde manifestum est quòd patientia, secundùm quòd est virtus, à charitate causatur, secundùm illud I. *ad Cor.*, XIII : « Charitas patiens est. » Manifestum est autem quòd charitas non potest haberi nisi per gratiam, secundùm illud *ad Rom.*, V : « Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Unde patet quòd patientia non potest haberi sine auxilio gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd in natura humana si esset integra, prævaleret inclinatio rationis, sed in natura corrupta prævalet inclinatio concupiscentiæ, quæ in homine dominatur. Et ideo pronior est homo ad sustinendum mala propter bona in quibus concupiscentia delectatur præsentialiter, quam tolerare mala propter bona futura, quæ secundùm rationem appetuntur : quod tamen pertinet ad veram patientiam.

Ad secundum dicendum, quòd bonum politicæ virtutis commensuratum est naturæ humanæ: et ideo absque auxilio gratiæ gratum facientis potest voluntas humana in illud tendere, licèt non absque auxilio gratiæ Dei. Sed bonum gratiæ est supernaturale : unde in illud non potest tendere homo per virtutem suæ naturæ. Et ideo non est similis ratio.

3° La patience que l'on a pour recouvrer la santé vient de l'amour naturel de l'homme pour son corps. La raison que l'on allègue ici n'a donc point de rapport avec la patience qui vient d'un amour surnaturel.

ARTICLE IV.

La patience est-elle une partie de la force?

Il paroît que la patience n'est pas une partie de la force. 1° On ne peut être une partie de soi-même. Or, la patience paroît être la même chose que la force; car, comme nous l'avons dit plus haut, quest. CXXIII, art. 6, « l'acte propre de la force est de supporter. » Ce qui appartient à la patience, puisque, selon saint Prosper, « la patience consiste à supporter les maux étrangers. » Donc la patience n'est pas une partie de la force.

2° La force a pour objet la crainte et l'audace, et par conséquent son siége est dans l'irascible. Or, la patience a pour objet la tristesse, et son siége paroît être dans le concupiscible. Donc la patience n'est pas une partie de la force, mais plutôt de la tempérance.

3° Un tout ne sauroit être sans parties. Si donc la patience faisoit partie de la force, jamais celle-ci ne pourroit se passer de la patience. Or, l'homme fort ne supporte pas toujours le mal patiemment; il attaque même celui qui le lui fait. Donc la patience n'est pas une partie de la force.

Mais Cicéron la place parmi les parties de la force.

(Conclusion. — La patience est jointe à la force comme une vertu secondaire à la vertu principale, et c'est pourquoi on l'appelle avec raison une partie potentielle de la force.)

La patience est une partie presque potentielle de la force, parce qu'elle

---

Ad tertium dicendum, quòd tolerantia etiam malorum quæ quis sustinet propter corporis sanitatem, procedit ex amore quo homo naturaliter diligit suam carnem. Et ideò non est similis ratio de patientia quæ procedit ex amore supernaturali.

ARTICULUS IV.

Utrùm patientia sit pars fortitudinis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd patientia non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars suiipsius. Sed patientia videtur idem fortitudini; quia sicut supra dictum est (qu. 123, art. 6), «proprius actus fortitudinis est sustinere.» Et hoc etiam pertinet ad patientiam. Dicitur enim in lib. *Sententiarum* Prosperi, quòd «patientia consistit in alienis malis tolerandis.» Ergo patientia non est pars fortitudinis.

2. Præterea, fortitudo est circa timores et audacias, ut suprà habitum est (qu. 123, art. 3), et ita est in irascibili. Sed patientia videtur esse circa tristitias, et ita videtur esse in concupiscibili. Ergo patientia non est pars fortitudinis, sed magis temperantiæ.

3. Præterea, totum non potest esse sine parte. Si ergo patientia sit pars fortitudinis, fortitudo nunquam posset esse sine patientia; cùm tamen fortis quandoque non toleret patienter mala, sed etiam aggrediatur eum qui mala facit. Ergo patientia non est pars fortitudinis.

Sed contra est, quod Tullius in sua *Rhet.* (1) ponit eam fortitudinis partem.

(Conclusio. — Patientia fortitudini adjungitur tanquam secundaria virtus principali; et proinde potentialis pars fortitudinis rectè appellatur.)

Respondeo dicendum, quòd patientia est pars

(1) Sive *De rhetor. invent.*, lib. II, num. 7, ut jam occasione magnificentiæ, qu. 134, art. 4, ad marginem ex ejus verbis relatum est.

lui est jointe comme une vertu secondaire à la vertu principale. Le propre de la patience, selon saint Grégoire, est de supporter avec égalité d'ame les maux qui nous viennent du dehors. Or, les principaux et les plus difficiles à supporter sont les périls de mort, qui font l'objet de la force. D'où il suit que celle-ci tient le premier rang dans cette matière, puisqu'elle revendique ce qu'il y a de plus difficile. C'est pourquoi la patience lui est adjointe comme une vertu secondaire à la vertu principale. Aussi saint Prosper, *Sent*. CLXXXI, dit-il que « la patience est forte. »

Je réponds aux arguments : 1° Le propre de la force n'est pas de supporter toute espèce de maux, mais les plus difficiles, comme les périls de mort. A la patience au contraire appartient le support des maux quels qu'ils soient.

2° La force ne consiste pas seulement à persister dans le bien malgré la crainte des périls futurs, mais aussi à ne pas se laisser abattre par la tristesse ou la douleur présente; et sous ce rapport la patience a avec elle une grande affinité. Cependant l'objet principal de la force est de surmonter la crainte, qui nous porte à fuir; tandis que la tristesse est l'objet principal de la patience. Car on appelle patient, non pas celui qui ne fuit pas, mais celui qui supporte avec courage les maux présents, c'est-à-dire qui ne se laisse pas attrister par eux d'une manière désordonnée. C'est pourquoi la force a son siége dans l'irascible, et la patience dans le concupiscible. Mais ceci n'empêche pas que la patience ne soit une partie de la force; car l'adjonction d'une vertu à une autre ne se fait pas d'après le sujet, mais selon la matière ou la forme. Cependant la patience n'est pas une partie de la tempérance, malgré que le siége de l'une et de l'autre soit dans le concupiscible. Car la tempérance a pour objet les tristesses qui sont opposées

---

fortitudinis, quasi potentialis, quia adjungitur fortitudini sicut virtus secundaria principali. Ad patientiam enim pertinet aliena mala æquanimiter perpeti, ut Gregorius dicit in quadam homilia. In malis autem quæ ab aliis inferuntur, præcipua sunt et difficillima ad sustinendum illa quæ pertinent ad pericula mortis, circa quæ est fortitudo : unde patet quòd in ista materia principalitatem tenet fortitudo, quasi vendicans sibi id quod principalius est in hac materia. Et ideo patientia adjungitur ei sicut secundaria virtus principali : unde in *Sent*. 181, *fortem patientiam* vocat Prosper.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad fortitudinem pertinet non qualiacumque sustinere, sed illud quod est summè difficile in sustinendo, scilicet sustinere pericula mortis. Ad patientiam autem potest pertinere sustinentia quorumcumque malorum.

Ad secundum dicendum, quòd actus fortitudinis non solùm consistit in hoc quòd aliquis in bono persistat contra timores futurorum periculorum, sed etiam ut non deficiat propter præsentium tristitiam sive dolorem : et ex hac parte habet affinitatem cum fortitudine patientia. Et tamen est fortitudo principaliter circa timores, ad quorum rationem pertinet fugere, quod vitat fortitudo; patientia verò principaliùs est circa tristitias. Nam patiens dicitur aliquis non ex hoc quòd non fugit, sed ex hoc quòd laudabiliter se habet patiendo quæ præsentialiter nocent, ut scilicet non inordinatè ex eis tristetur : et ideo fortitudo est propriè in irascibili, patientia autem in concupiscibili. Nec hoc impedit quin patientia sit pars fortitudinis; quia adjunctio virtutis ad virtutem non attenditur secundùm subjectum, sed secundùm materiam vel formam. Nec tamen patientia ponitur pars temperantiæ, quamvis utraque sit in concupiscibili : quia temperantia est solùm circa tristitias quæ opponuntur delectationibus tactus; putà quæ sunt ex abstinentia ciborum vel ve-

aux jouissances du toucher, comme par exemple l'abstinence des viandes ou des plaisirs de la chair; tandis que la patience a principalement pour objet les tristesses qui nous viennent d'autrui. La tempérance modère bien ces tristesses, comme les plaisirs contraires; mais c'est le propre de la patience d'empêcher qu'elles ne nous fassent déchoir de la vertu.

3° La patience peut sous un rapport être une partie intégrale de la force, en tant qu'on supporte patiemment des maux qui se rattachent aux périls de mort; et de là vient l'objection présente. Il n'est pas non plus contre la patience d'attaquer, lorsqu'il est nécessaire, celui qui fait le mal. Car saint Chrysostôme, sur cette parole de saint Matthieu : *Retire-toi, Satan,* dit « qu'il est louable de supporter avec patience les injures personnelles; mais que ce seroit une impiété de laisser injurier Dieu patiemment (1). » Et saint Augustin, *Epist. ad Marcellin.*, ajoute que « le précepte de la patience n'est pas opposé au bien de l'Etat, qui nous fait un devoir de combattre les ennemis du pays. » Mais pour tous les autres maux la patience s'adjoint à la force comme une vertu secondaire à la vertu principale.

ARTICLE V.

La patience est-elle la même chose que la longanimité?

Il paroît que la patience est la même chose que la longanimité. 1° « La patience de Dieu, dit saint Augustin, *De patient.*, I, consiste non en ce

(1) Il est bon de remarquer cette parole de saint Jean Chrysostôme, que l'on a tant d'occasions d'appliquer aujourd'hui. Oui, « c'est une impiété de laisser injurier Dieu patiemment » dans son Eglise, dans ses mystères et dans ses saints. Que celui qui a autorité pour faire taire les blasphémateurs, leur impose silence; que ceux qui n'ont point autorité, témoignent au moins l'horreur et la douleur qu'ils éprouvent en entendant injurier tout ce qu'ils respectent et tout ce qu'ils aiment. N'oser parler, quand on a le droit et le devoir de le faire, c'est une prudence voisine de la lâcheté; paroître approuver par son silence, c'est presqu'un commencement d'apostasie.

---

nereorum. Sed patientia præcipuè est circa tristitias quæ ab aliis inferuntur : et iterum, ad temperantiam pertinet refrænare hujusmodi tristitias, sicut et delectationes contrarias. Ad patientiam autem pertinet ut propter hujusmodi tristitias, quantæcumque sint, homo non recedat à bono virtutis.

Ad tertium dicendum, quòd patientia potest quantum ad aliquid sui poni pars integralis fortudinis; de qua parte objectio procedit, prout scilicet aliquis patienter sustinet mala quæ pertinent ad pericula mortis. Nec est contra rationem patientiæ quòd aliquis quando opus fuerit, insiliat in eum qui mala facit : quia ut Chrysostomus (1) dicit super illud *Matth.*, *Vade Satana* (cap. IV) : « In injuriis propriis patientem esse laudabile est. Injurias autem Dei patienter sustinere, nimis est impium. » Et Augustinus dicit in quadam epistola ad Marcellinum, quod « præcepta patientiæ non contrariantur bono Reipublicæ, pro quo conservando contra inimicos pugnatur. » Secundùm verò quòd patientia se habet circa quæcumque alia mala, adjungitur fortitudini ut virtus secundaria principali.

ARTICULUS V.

Utrùm patientia sit idem quod longanimitas.

Ad quintum sic proceditur (2). Videtur quòd patientia sit idem quod longanimitas. Dicit enim Augustinus in lib. *De patientia* (cap. 1),

(1) Vel sub ejus nomine auctor operis imperfecti, Homil. V.

(2) De his etiam suprà, qu. 127, art. 5, ad 3; ut et 1, 2, qu. 70, art. 3, in corp.; et II *ad Cor.*, VI, lect. 2.

qu'il souffre le mal, mais en ce qu'il attend la conversion des pécheurs. » C'est pourquoi la sainte Ecriture, *Eccles.*, V, dit que « le Très-Haut rend avec patience. » Il paroît donc que la patience est la même chose que la longanimité.

2e On ne peut être opposé à deux choses contraires. Or, l'impatience est opposée à la longanimité, qui fait accorder des délais. Car on dit d'un homme qu'il est impatient du retard comme des autres maux. Donc la patience est la même chose que la longanimité.

3o Le lieu est comme le temps une circonstance des maux que l'on supporte. Or, sous le rapport du lieu il n'y a pas de vertu distincte de la patience. Donc la longanimité qui se rapporte au temps, en ce sens que quelqu'un attend longtemps, n'est pas non plus une vertu distincte de la patience.

Mais sur ce passage de saint Paul, *Rom.*, II : « Méprisez-vous les trésors de sa bonté, de sa patience, de sa longanimité ? » La Glose dit au contraire : « Il paroît que la longanimité diffère de la patience; car pour ceux qui pèchent par foiblesse plutôt que de propos délibéré, on dit que Dieu les attend avec longanimité; tandis que pour ceux qui se complaisent obstinément dans leurs vices, on dit que Dieu les supporte avec patience. »

(Conclusion. — Quoique la longanimité et la patience ne soient pas tout-à-fait la même chose, ces deux vertus ont cependant entre elles de grands rapports.)

De même que par la magnanimité l'ame tend à ce qui est grand, de même par la longanimité l'ame tend à ce qui est éloigné. La magnanimité et la longanimité ont aussi toutes deux plus de rapports avec l'espérance qui tend au bien, qu'avec l'audace, la crainte ou la tristesse qui se rattachent au mal. C'est pourquoi la longanimité semble se rapprocher

---

quòd «patientia Dei prædicatur non in hoc quòd aliquod malum patiatur, sed in hoc quòd expeat malos ut convertantur. » Unde *Eccles.*, V, dicitur : « Altissimus patiens redditor est. » Ergo videtur quòd patientia sit idem quod longanimitas.

2. Præterea, idem non est oppositum duobus. Sed impatientia opponitur longanimitati, per quam aliquis moram expectat : dicitur enim aliquis *impatiens moræ*, sicut aliorum malorum. Ergo videtur quòd patientia sit idem quod longanimitas.

3. Præterea, sicut tempus est quædam circumstantia malorum quæ sustinentur, ita etiam locus. Sed ex parte loci non sumitur aliqua virtus quæ distinguatur à patientia. Ergo similiter nec longanimitas, quæ sumitur ex parte temporis (in quantum scilicet aliquis diu expectat) distinguitur à patientia.

Sed contra est, quòd super illud *ad Rom.* II : « An divitias bonitatis ejus et patientiæ et longanimitatis contemnis ? » dicit Glossa : « Videtur longanimitas à patientia differre; quia qui infirmitate magis quàm proposito delinquunt, sustentari per longanimitatem dicuntur. Qui verò pertinaci mente exultant in dilectis suis, ferri patienter dicendi sunt. »

(Conclusio. — Quanquam non planè idem sit longanimitas et patientia, magnam tamen istæ virtutes inter se convenientiam habent.)

Respondeo dicendum, quòd sicut magnanimitas dicitur, per quam habet aliquis animum tendendi in magna, ita etiam longanimitas dicitur per quam aliquis habet animum tendendi in aliquid in longinquum distans. Et ideo sicut magnanimitas magis respicit spem tendentem in bonum, quàm audaciam vel timorem sive tristitiam, quæ respiciunt malum, ita etiam longanimitas; unde longanimitas majorem convenientiam videtur habere cum magnanimitate

davantage de la magnanimité que de la patience. Elle peut cependant se rapporter à celle-ci par un double motif. Premièrement, parce que la patience, comme la force, supporte le mal dans l'espoir du bien. Que si l'espoir est peu éloigné, il sera plus facile de supporter le mal. Si, au contraire, il faut attendre le bien longtemps, et supporter le mal présentement, la difficulté sera plus grande. Secondement, parce que la tristesse naît d'ordinaire du délai de nos espérances, selon cette parole de la sainte Ecriture, *Proverb.*, XIII : « L'espoir différé afflige l'ame, » et que la patience aide à supporter cette affliction, aussi bien que les autres chagrins. En tant donc que la tristesse a pour cause le délai de nos espérances, qui tient à la longanimité, et la peine que l'on éprouve à poursuivre l'exécution d'une bonne œuvre, ce qui tient à la constance, ces deux vertus sont comprises dans la patience. Aussi Cicéron, *De Rhet. invent.*, II, 36, dit-il que « la patience est le support volontaire et prolongé de choses ardues et difficiles, pour cause d'honnêteté et d'utilité. » Le mot *ardues* se rapporte à la constance dans le bien. Le mot *difficiles* désigne la gravité du mal, ce qui regarde particulièrement la patience. Le mot *prolongé* indique la longanimité, en tant qu'elle se rapproche de la patience. Et ceci peut servir à résoudre la première et la seconde objection.

Je réponds aux autres arguments : 3° L'éloignement de lieu n'est pas comme l'éloignement de temps, un éloignement absolu; il n'existe que pour nous, et non pour la nature. La raison que l'on apporte ici n'est donc pas valable. En outre, le temps détruit l'éloignement de lieu, puisque ce qui est éloigné de nous maintenant, peut nous parvenir un peu plus tard (1).

4° Nous accordons ce que dit ici la Glose. Il faut cependant remarquer

(1) La distance, qui est l'éloignement de lieu, n'est pas en soi un éloignement véritable,

---

quàm cum patientia. Potest tamen convenire cum patientia duplici ratione. Primò quidem quia patientia sicut et fortitudo sustinet aliqua mala propter aliquod bonum : quod si ex propinquo expectetur, facilius est sustinere; si autem in longinquum, differatur illud bonum, malum autem oporteat in præsenti sustinere difficilius est. Secundò, quia hoc ipsum quod est differri bonum speratum, natum est causare tristitiam secundùm illud *Prov.*, XIII : «Spes quæ differtur affligit animam ;» unde et in sustinendo husjusmodi afflictionem potest esse patientia, sicut et in sustinendo quascumque alias tristitias. Sic ergo secundum quòd sub eadem ratione mali contristantis potest comprehendi et dilatio boni sperati, quæ pertinet ad longanimitatem ; et labor quem homo sustinet in continuata executione boni operis, quod pertinet ad constantiam; tam longanimitas quam etiam constantia sub patientia comprehenduntur. Unde et Tullius (lib. II *De Rhetorica inventione*, num. 36.) diffiniens patientiam dicit quòd «patientia est honestatis ac utilitatis causâ voluntaria ac diuturna perpessio rerum arduarum ac difficilium.» Quod dicit *arduarum* pertinet ad constantiam in bono. Quod dicit *difficilium*, pertinet ad gravitatem mali, quam propriè respicit patientia. Quod verò addit, *diuturna* (sive *diutina*) pertinet ad longanimitatem, secundùm quòd convenit cum patientia. Et per hoc patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum, quòd illud quod est longinquum loco, quamvis sit remotum à nobis, non tamen est simpliciter remotum à natura rerum, sicut id quod est longinquum tempore; et ideo non est similis ratio. Et præterea, quod est longinquum loco, non affert difficultatem, nisi ratione temporis; quia quod est longinquum loco à nobis, tardiùs tempore ad nos potest pervenire.

Quartum concedimus. Tamen consideranda

la raison de la différence qu'elle assigne. Car pour ceux qui pèchent par foiblesse, il n'y a d'insupportable que de les voir persévérer longtemps dans le mal; c'est pourquoi Dieu les supporte par longanimité. Mais le péché d'orgueil est insupportable, et c'est pourquoi Dieu ne le tolère que par la patience.

QUESTION CXXXVII.

De la persévérance.

Il faut ensuite traiter de la persévérance, et des vices qui y sont opposés.

Sur la persévérance quatre choses sont à examiner : 1° La persévérance est-elle une vertu? 2° Est-elle une partie de la force? 3° Quel rapport a-t-elle avec la constance? 4° A-t-elle besoin du secours de la grace?

ARTICLE I.

La persévérance est-elle une vertu?

Il paroît que la persévérance n'est pas une vertu. 1° Selon le Philosophe, *Ethic.*, VII, « la continence est plus grande que la persévérance. » Or, la continence n'est pas une vertu, comme il est dit, *Ethic.*, IV. Donc la persévérance n'est pas une vertu.

puisqu'elle n'existe que par rapport à nous. Elle se résout d'ailleurs dans une question de temps, puisque le temps nous sert à franchir la distance. Les difficultés, les tristesses, dont elle est la cause, rentrent, sous ce rapport, dans la longanimité par laquelle nous supportons les ennuis qui naissent de l'attente. On ne sauroit donc conclure, de ce que l'éloignement de lieu, ou la distance, n'est pas l'objet d'une vertu distincte, que l'éloignement de temps, c'est-à-dire les longueurs de l'attente, qui découragent tant d'ames foibles, ne puissent former l'objet d'une vertu spéciale, qui est la longanimité.

---

est ratio illius differentiæ, quam Glossa assignat, quia in his qui ex infirmitate peccant, hoc solum videtur importabile quòd diu perseverant in malo : et ideo dicitur quòd ex longanimitate supportantur. Sed hoc ipsum quòd aliquis ex superbia peccat, importabile videtur : et ideo per patientiam dicuntur sustineri illi qui ex superbia peccant.

QUÆSTIO CXXXVII.

De perseverantia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de perseverantia et vitiis oppositis.

Circa perseverantiam autem quæruntur quatuor : 1° Utrùm perseverantia sit virtus. 2° Utrùm sit pars fortitudinis. 3° Quomodo se habeat ad constantiam. 4° Utrùm indigeat auxilio gratiæ.

ARTICULUS I.

Utrùm perseverantia sit virtus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd perseverantia non sit virtus. Quia, ut Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 7 vel 8), « continentia est potior quàm perseverantia. » Sed continentia non est virtus, ut dicitur in IV. *Eth.* (prope finem). Ergo perseverantia non est virtus.

2° La vertu, selon saint Augustin, *De lib. arb.*, II, 19, est « la règle de la vie. » Or, comme le dit le même Père, *De persever.*, « nul, tant qu'il vit, ne peut être appelé persévérant, à moins qu'il ne persévère jusqu'à la mort. » Donc la persévérance n'est pas une vertu.

3° La condition de toute vertu est d'y rester inviolablement attachée, *Ethic.*, II, 4. Or, ceci appartient à la persévérance. Car Cicéron dit, *De Rhet. invent.*, II, que « la persévérance, à la bien considérer, est une demeure stable et perpétuelle dans un état. » Donc la persévérance n'est pas une vertu spéciale, mais la condition de toute vertu.

Andronic dit au contraire que « la persévérance est une habitude des choses dans lesquelles il faut demeurer ou qu'il faut rejeter, et de celles qui ne sont ni louables ni blâmables. Or, l'habitude de faire ce qui est bien ou d'omettre ce qui est mal est une vertu. Donc la persévérance est une vertu.

(Conclusion. — La persévérance est une vertu spéciale, par laqnelle l'homme persiste dans les œuvres bonnes, autant qu'il est nécessaire.)

Selon le Philosophe, *Ethic.*, II, « la vertu a pour objet ce qui est difficile et bon; » c'est pourquoi toutes les fois qu'il se rencontre une raison spéciale de difficulté ou de bonté, la vertu devient spéciale. Or, ceci peut arriver de deux façons : d'abord par l'espèce même de l'acte, qui se distingue d'après son objet propre; puis par la longueur du temps. Car comme il est plus difficile de s'appliquer longtemps à quelque chose de pénible, ceci constitue une difficulté particulière; et c'est pourquoi la persévérance finale dans le bien est une vertu spéciale. De même donc que la tempérance et la force sont des vertus spéciales, parce que l'une règle les plaisirs du toucher (ce qui est de soi difficile), et que l'autre règle la crainte et l'audace dans les périls de mort (ce qui ne présente pas moins de dif-

---

2. Præterea, « virtus est qua rectè vivitur, » secundùm Augustinum in lib. *De libero arbit.* Sed sicut ipse dicit in lib. *De perseverantia*, « nullus potest dici perseverantiam habere quamdiu vivit, nisi perseveret usque ad mortem. » Ergo perseverantia non est virtus.

3. Præterea, immobiliter persistere in opere virtutis requiritur ad omnem virtutem, ut patet in II. *Ethic.* (cap. 4 vel 3). Sed hoc pertinet ad rationem perseverantiæ; dicit enim Tullius in sua *Rhetorica* (sive lib. II. *De rhetor. inventione*, ut jam suprà), quòd « perseverantia est in ratione benè considerata stabilis et perpetua permansio. » Ergo perseverantia non est specialis virtus, sed conditio omnis virtutis.

Sed contra est, quod Andronicus dicit, quòd « perseverantia est habitus eorum quibus immanendum est et non immanendum, et neutrorum. » Sed habitus ordinans nos ad benè faciendum aliquid vel omittendum, est virtus. Ergo perseverantia est virtus.

(Conclusio. — Perseverantia est specialis virtus, per quam homo in honestis operibus persistit, quantum necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in II. *Ethic.* (cap. 2 vel 3), « virtus est circa difficile et bonum. » Et ideo ubi occurrit specialis ratio difficultatis vel boni, ibi est specialis virtus. Opus autem virtutis potest habere bonitatem et difficultatem ex duobus. Uno quidem modo, ex ipsa specie actûs, quæ accipitur secundùm rationem proprii objecti. Alio modo ex ipsa diuturnitate temporis. Nam hoc ipsum quod est diu insistere alicui difficili, specialem difficultatem habet : et ideo diu persistere in aliquo bono usque ad consummationem pertinet ad specialem virtutem. Sicut ergò temperantia et fortitudo sunt speciales virtutes, eo quòd altera earum moderatur delectationes tactûs (quod de se difficultatem habet), altera autem moderatur timores et audacias circa pericula mortis (quod etiam secundùm se difficile

ficulté); de même aussi la persévérance est une vertu spéciale, parce qu'elle soutient l'homme aussi longtemps qu'il est nécessaire dans l'accomplissement de ses actes et des autres œuvres de vertu.

Je réponds aux arguments : 1° Le Philosophe entend ici, par la persévérance, ce qui fait persévérer un homme dans les choses où il est très-difficile de se soutenir longtemps. Or, il n'y a que le mal qu'il soit difficile de supporter longtemps. Les dangers mortels présentent rarement cette difficulté, parce qu'ordinairement ils passent vite. Aussi ne forment-ils pas le principal mérite de la persévérance. Parmi les autres maux, ceux qui s'opposent aux plaisirs du toucher sont les plus sensibles, parce qu'ils ont trait aux nécessités de la vie, comme par exemple le défaut de nourriture et d'autres choses de ce genre, qu'il faut quelquefois supporter longtemps. Cela n'est pas difficile à celui qui ne s'en attriste pas beaucoup, et qui ne prend pas grand plaisir dans les biens opposés, comme est l'homme tempérant, en qui les passions de cette nature ne sont pas violentes. Mais cela coûte beaucoup à celui qui s'en afflige outre mesure, parce qu'il n'a pas la vertu parfaite qui modère ces passions. Entendue ainsi, la persévérance n'est pas une vertu parfaite. Mais si nous prenons ce mot en ce sens que quelqu'un persiste longtemps dans un bien difficile quel qu'il soit, il peut convenir même à l'homme qui a une vertu parfaite. Car s'il lui est moins difficile de persister, il persévère cependant dans un bien plus parfait. C'est pourquoi cette persévérance peut être une vertu, puisque la perfection de la vertu se prend plus de la nature du bien, que du genre des difficultés.

2° On comprend quelquefois sous le même nom la vertu et l'acte de la vertu; c'est ainsi que saint Augustin dit, *Super Joan.*, tract. 79, « la foi, c'est croire ce que tu ne vois pas. » Il peut arriver cependant que l'on

---

est), ita etiam perseverantia est quædam specialis virtus, ad quam pertinet in his vel in aliis virtuosis operibus diuturnitatem sustinere prout necesse est.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus accipit ibi perseverantiam secundùm quòd aliquis perseverat in his in quibus difficillimum est diu sustinere : non est autem difficile diu sustinere bona, sed mala. Mala autem quæ sunt pericula mortis, ut plurimùm non diu sustinentur, quia (ut frequentiùs) citò transeunt : unde respectu illorum non est præcipua laus perseverantiæ. Inter alia autem mala, præcipua sunt illa quæ opponuntur delectationibus tactûs, quia hujusmodi mala attenduntur circa necessaria vitæ, putà circa defectum ciborum et aliorum hujusmodi, quæ quandoque imminent diu sustinenda. Non est autem difficile hæc diu sustinere illi qui circa hoc non multùm tristatur, nec in oppositis bonis multùm delectatur, sicut patet in temperato, in quo hujusmodi passiones non sunt vehementes. Sed maximè hoc difficile est in eo qui circa hoc vehementer afficitur, utpote non habens perfectam virtutem modificantem has passiones : et ideo, si accipiatur hoc modo perseverantia, non est virtus perfecta, sed est quoddam imperfectum in genere virtutis. Si autem accipiamus perseverantiam secundùm quòd aliquis in quocumque bono difficili diu persistit, hoc potest convenire etiam habenti perfectam virtutem : cui etiam si persistere sit minùs difficile, persistit tamen in bono magis perfecto. Unde talis perseverantia potest esse virtus, quia perfectio virtutis magis attenditur secundùm rationem boni quàm secundùm rationem difficilis.

Ad secundum dicendum, quòd eodem nomine quandoque nominatur, et virtus, et actus virtutis, sicut Augustinus dicit super *Joan.* (Tract. LXXIX) : « Fides est credere quod non vides. »

ait l'habitude d'une vertu sans en exercer les actes, comme le pauvre qui peut être magnifique de cœur sans l'être d'effet. D'autres fois on possède l'habitude, et l'on commence l'acte, mais on ne l'achève pas, comme un homme par exemple qui laisse une maison à demi bâtie. Le nom de persévérance peut s'appliquer tantôt à l'habitude dans laquelle on persévère, et tantôt à l'habitude par laquelle on commence l'acte, mais sans l'achever, parce que l'on ne persiste pas jusqu'à la fin. Or, la fin peut s'entendre de la fin de l'œuvre et de la fin de la vie humaine. Le propre de la persévérance est de persister jusqu'à la fin de l'œuvre, comme un soldat reste jusqu'à la fin du combat, comme l'homme magnifique persévère jusqu'à l'achèvement de son entreprise. Mais il y a des vertus dont les actes doivent durer toute la vie, comme la foi, l'espérance et la charité, parce qu'elles se rattachent à la fin dernière de la vie humaine. Pour ces vertus qui sont principales, l'acte de la persévérance ne s'achève qu'à la mort; et c'est en ce sens qu'il faut entendre le passage de saint Augustin

3° Cette persistance immobile peut se rapporter à la vertu de deux façons : d'abord quant à la fin; et c'est ainsi qu'une longue persistance dans le bien, poussée jusqu'à la fin, forme une vertu spéciale que l'on appelle la persévérance. Puis, en comparant l'habitude au sujet; et entendue ainsi, cette persistance immobile peut se rapporter à toutes les vertus, car la vertu est une qualité qui change difficilement (1).

(1) Toute vertu est une habitude, et l'habitude ne sauroit s'acquérir sans persévérance. Sous ce rapport donc la persévérance doit se rencontrer dans toutes les vertus : autrement il n'y auroit que des actes passagers et point d'habitude : partant point de vertu. Mais entendue dans un sens plus restreint, la persévérance est une habitude qui fait persister dans une entreprise jusqu'à son entier accomplissement. Cette persistance est difficile à cause de l'inconstance et de la foiblesse humaine; elle est bonne, car sans elle rien de parfait ne sauroit s'achever d'ordinaire : elle doit donc former la matière d'une vertu spéciale, qui est la persévérance.

Potest tamen contingere quòd aliquis habeat habitum virtutis, qui tamen non exercet actum, sicut aliquis pauper habet habitum magnificentiæ, cùm tamen actum non exerceat. Quandoque verò aliquis habens habitum, incipit quidem exercere actum, sed non perficit, putà si ædificator incipiat ædificare, et non compleat domum. Sic ergo dicendum est quòd nomen perseverantiæ quandoque sumitur pro habitu quo quis eligit perseverare, quandoque autem pro actu quo quis perseverat, et quandoque quidem habens habitum perseverantiæ, eligit quidem perseverare, et incipit exequi, aliquandiu persistendo; non tamen complet actum, quia non persistit usque ad finem. Est autem duplex finis : unus quidem, qui est *finis operis;* alius autem qui est *finis humanæ vitæ.* Per se autem ad perseverantiam pertinet, ut aliquis perseveret usque ad terminum virtuosi operis, sicut quòd miles perseveret usque ad finem certaminis, et magnificus usque ad consummationem operis. Sunt autem quædam virtutes quarum actus per totam vitam debent durare (sicut fidei, spei et charitatis), quia respiciunt ultimum finem totius vitæ humanæ. Et ideo respectu harum virtutum quæ sunt principales, non consummatur actus perseverantiæ usque ad finem vitæ. Et secundùm hoc Augustinus accipit perseverantiam pro actu perseverantiæ consummato.

Ad tertium dicendum, quòd *immobiliter persistere* virtuti potest convenire dupliciter. Uno modo ex propria intentione finis; et sic diu persistere usque ad finem in bono pertinet ad specialem virtutem, quæ dicitur perseverantia, quæ hoc intendit, sicut specialem finem. Alio modo ex comparatione habitûs ad subjectum; et sic immobiliter persistere consequitur quamlibet virtutem, in quantum est *qualitas difficilè mobilis.*

ARTICLE II.

La persévérance est-elle une partie de la force?

Il paroît que la persévérance n'est pas une partie de la force. 1° Selon le Philosophe, *Ethic.*, VII, 4 ou 6, « la persévérance a pour objet les tristesses qui naissent de l'action. » Or, ceci appartient à la tempérance. Donc la persévérance est plutôt une partie de la tempérance que de la force.

2° Toute partie d'une vertu morale a pour objet quelque passion, que la vertu morale modère. Or, la persévérance n'implique pas la modération des passions; car plus celles-ci sont violentes, plus il y a de mérite à persévérer. Donc la persévérance ne fait pas partie de quelque vertu morale, mais plutôt de la prudence qui perfectionne la raison.

3° Saint Augustin, *De persever.*, dit « qu'on ne sauroit perdre la persévérance. Or, l'homme peut perdre les autres vertus; et c'est pourquoi la persévérance l'emporte sur elles toutes. Mais une vertu principale est plus grande que sa partie. Donc la persévérance ne fait pas partie de quelque vertu; et est bien plutôt elle-même une vertu principale.

Mais Cicéron, *De Rhet. inv.*, II, place la persévérance parmi les parties de la force.

(Conclusion. — La persévérance est jointe à la force comme une vertu secondaire à la vertu principale.)

La vertu principale est celle à laquelle se rattache principalement ce qui fait le mérite de la vertu, parce qu'elle s'exerce sur un sujet excellent et très-difficile. C'est en ce sens que la force est une vertu principale, parce qu'elle conserve la fermeté d'ame dans des circonstances où il

---

ARTICULUS II.

Utrùm perseverantia sit pars fortitudinis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd perseverantia non sit pars fortitudinis. Quia, ut Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 4 vel 6), « perseverantia est circa tristitias actûs. » Sed hujusmodi pertinent ad temperantiam. Ergo perseverantia magis est pars temperantiæ quàm fortitudinis.

2. Præterea, omnis pars virtutis moralis est circa aliquas passiones, quas virtus moralis moderatur. Sed perseverantia non importat moderantiam passionum, quia quantò vehementiores fuerint passiones, tantò aliquis secundùm rationem perseverans laudabilior videtur. Ergo videtur quòd perseverantia non sit pars alicujus virtutis moralis, sed magis prudentiæ, quæ perficit rationem.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De perseverantia* (ut jam suprà), quòd « perseverantiam nullus potest amittere. » Alias autem virtutes potest homo amittere. Ergo perseverantia est potior omnibus aliis virtutibus. Sed virtus principalis est potior quàm ejus pars. Ergo perseverantia non est pars alicujus virtutis, sed magis ipsa est virtus principalis.

Sed contra est, quòd Tullius (lib. II. *De rhetor. invent.*, ut jam suprà), ponit perseverantiam partem fortitudinis.

(Conclusio. — Perseverantia adjungitur fortitudini, sicut secundaria virtus principali.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 123, art. 1), virtus principalis est cui principaliter adscribitur aliquid quod pertinet ad laudem virtutis, in quantum scilicet exercet illud circa propriam materiam, in qua difficillimum et optimum est illud observare. Et secundùm hoc dictum est (ubi suprà), quòd fortitudo est principalis virtus, quia firmitatem

est très-difficile de la garder, comme dans les périls de mort. Il est donc nécessaire d'adjoindre à la force, mais secondairement, toute vertu dont le mérite consiste à supporter avec courage ce qui est difficile. Or, tel est le mérite de la persévérance, qui consiste à vaincre les difficultés qui naissent de la longueur d'une entreprise; mais toutefois cela n'est pas aussi difficile que de supporter les périls de mort. C'est pourquoi la persévérance s'adjoint à la force, comme la vertu secondaire à la vertu principale (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'annexion d'une vertu secondaire à la vertu principale peut se faire non-seulement d'après la matière, mais surtout d'après la forme, car la forme l'emporte en toute chose sur la matière. C'est pourquoi, quoique la persévérance paroisse mieux se rapporter à la tempérance qu'à la force, quant à la matière, cependant quant à la forme, elle a plus de rapport avec la force, parce qu'elle conserve la fermeté de l'ame contre les difficultés qui naissent de la longueur d'une entreprise.

2° La persévérance dont parle ici le Philosophe, ne consiste pas à modérer quelques passions, mais à affermir la raison et la volonté. Or, en tant que vertu, la persévérance modère certaines passions, comme la crainte de la fatigue et le découragement qu'apporte la longueur d'une entreprise. D'où il suit que cette vertu a son siége dans l'irascible aussi bien que la force.

3° Saint Augustin veut parler seulement ici de l'acte de la vertu con-

(1) La persévérance n'est pas seulement l'ornement de la force, elle est comme le couronnement de toutes les vertus, suivant ces belles paroles que saint Bernard adressoit aux habitants de Gênes : « Que me reste-t-il à vous dire, si ce n'est de vous recommander la persévérance, qui seule nous mérite la gloire et qui couronne toutes les vertus? Sans elle il n'y a point de victoire pour le soldat, ni de palme pour le vainqueur. Elle est comme la moelle de la force, et le faîte de la vertu. C'est elle qui soutient le mérite et qui lui procure sa récompense. Elle est sœur de la patience; elle est fille de la constance; elle est le rempart de la sainteté. Otez la persévérance, le service est sans prix, le bienfait sans récompense, la force sans honneur.» (*Epist.* 129, *ad Januenses, vel Genuenses*).

servat in his in quibus difficillimum est firmiter persistere, scilicet in periculis mortis. Et ideo necesse est quòd fortitudini adjungatur (sicut secundaria virtus principali) omnis illa virtus, cujus laus consistit in sustinendo firmiter aliquod difficile. Sustinere autem difficultatem quæ provenit ex diuturnitate boni operis, dat laudem perseverantiæ; nec hoc est ita difficile, sicut sustinere pericula mortis. Et ideo perseverantia adjungitur fortitudini, sicut virtus secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quòd annexio secundariæ virtutis ad principalem, non solùm attenditur secundùm materiam, sed magis secundùm modum, quia « forma in unoquoque potior est quàm materia. » Unde licèt perseverantia magis videatur convenire in materia cum temperantia, quàm cum fortitudine; tamen in modo magis convenit cum fortitudine, in quantum firmitatem servat contra difficultatem diuturnitatis.

Ad secundum dicendum, quòd illa perseverantia de qua loquitur Philosophus, non moderatur aliquas passiones, sed consistit solùm in quadam firmitate rationis et voluntatis. Sed perseverantia secundùm quòd ponitur virtus, moderatur aliquas passiones, scilicet timorem fatigationis aut defectûs propter diuturnitatem. Unde hæc virtus est in irascibili, sicut et fortitudo.

Ad tertium dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de perseverantia non secundùm quòd

tinué jusqu'à la fin, selon cette parole de saint Matthieu, XXIII : « Celui qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé. » Or, la persévérance, prise en ce sens, ne sauroit se perdre, puisque alors elle ne dureroit plus jusqu'à la fin, et par conséquent ne seroit plus la persévérance.

ARTICLE III.

La constance se rapporte-t-elle à la persévérance ?

Il paroît que la constance ne se rapporte pas à la persévérance. 1° La constance appartient à la patience, comme nous l'avons dit plus haut, quest. CXXXVI, art. 3. Or, la patience diffère de la persévérance. Donc la constance ne se rapporte pas à la persévérance.

2° La vertu a pour objet « le bien difficile. » Or, il n'est pas difficile d'être constant dans les petites choses, mais seulement dans les grandes, qui sont du domaine de la magnificence. Donc la constance se rapporte plus à la magnificence qu'à la persévérance.

3° Si la constance se rapportoit à la persévérance, ces deux vertus ne différeroient point entre elles, puisque l'une et l'autre supposent une certaine immobilité dans le bien. Or, cependant, Macrobe distingue la constance de la fermeté, par laquelle il entend la persévérance. Donc ces deux vertus n'ont point de rapport entre elles.

Mais, au contraire, on appelle constant celui qui demeure ferme en quelque état, ce qui se rapporte à la persévérance, selon la définition qu'en donne Andronic. Donc la constance appartient à la persévérance.

(Conclusion. — La constance et la persévérance ont toutes deux le même but, qui est de rester ferme dans le bien malgré les difficultés; mais en ce qui concerne les obstacles, la constance a beaucoup de rapports avec la patience.)

---

nominat habitum virtutis, sed secundùm quòd nominat actum virtutis continuatum usque in finem, secundùm illud *Matth.*, XXIII : « Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. » Et ideo contra rationem perseverantiæ sic acceptæ esset quòd amitteretur, quia jam non duraret usque ad finem.

ARTICULUS III.

Utrùm constantia pertineat ad perseverantiam

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd constantia non pertineat ad perseverantiam. Constantia enim pertinet ad patientiam, ut suprà dictum est (qu. 136, art. 3). Sed patientia differt à perseverantia. Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

2. Præterea, « virtus est circa difficile et bonum » (ut jam suprà). Sed in parvis operibus constantem esse non videtur esse difficile, sed solùm in operibus magnis, quæ pertinent ad magnificentiam. Ergo constantia magis pertinet ad magnificentiam quàm ad perseverantiam.

3. Præterea, si ad perseverantiam pertineret constantia, in nullo videretur à perseverantia differre, quia utrumque immobilitatem quamdam importat. Differunt autem ; nam Macrobius condividit constantiam firmitati, per quam intelligitur perseverantia, ut suprà. Ergo, etc.

Sed contra est, quòd aliquis dicitur esse constans ex eo quòd in aliquo stat. Sed immanere aliquibus pertinet ad perseverantiam, ut patet ex diffinitione quam Andronicus ponit. Ergo constantia pertinet ad perseverantiam.

(Conclusio. — Constantia ad perseverantiam spectat, cùm eumdem respiciat finem ; firmiter videlicet persistere in quocumque bono contra difficultatem, licèt quantum ad ea quæ difficultatem faciunt, cùm patientia maximè conveniat.)

La persévérance et la constance ont toutes deux le même but, qui est de rester ferme dans le bien; elles diffèrent seulement dans le genre de difficultés qu'elles ont à combattre. Car, celles qui font l'objet de la persévérance, naissent de la longueur de l'acte, tandis que celles qui font l'objet de la constance viennent des autres obstacles extérieurs. Et comme les premières ont plus d'importance que les secondes, la persévérance est aussi une partie de la force plus importante que la constance (1).

Je réponds aux arguments : 1° La patience a pour objet la tristesse qui naît des obstacles extérieurs; et, sous ce rapport, elle se rapproche de la constance. Mais comme la constance a le même but que la persévérance, et que la fin doit être considérée avant tout, la constance se rapproche plus de la persévérance que de la patience (2).

2° Quoiqu'il soit plus difficile de persister dans les grandes choses que dans les petites, cependant celles-ci ont encore une certaine difficulté, qui naît non de la grandeur de l'acte, ce qui regarde la magnificence, mais de la longueur du temps, ce qui tient à la persévérance. Et c'est pourquoi la constance peut se rapporter à l'une et à l'autre.

3° La constance a plusieurs rapports avec la persévérance; mais elle en diffère sur quelques points, et par conséquent ne se confond pas avec elle.

(1) La persévérance combat les obstacles intérieurs, tandis que la constance surmonte les obstacles extérieurs. Les obstacles intérieurs naissent de ce désir de changement qui est dans tous les hommes et qui les empêche de s'appliquer longtemps au même objet; de cet ennui que produit l'attente prolongée et qui amène si facilement le dégoût. On se lasse de ne point voir encore les résultats de ce que l'on a fait, et l'on abandonne l'entreprise. Tel est le sentiment de foiblesse intérieure que combat la persévérance. La constance au contraire résiste aux obstacles qui viennent du dehors, comme les contradictions des hommes, les efforts qu'ils nous opposent, les difficultés imprévues, etc. Toutes deux ont cependant le même but, qui est de rester ferme dans le bien, et d'accomplir ce que l'on a entrepris.

(2) La constance et la patience s'exercent toutes deux à propos des obstacles extérieurs; mais l'une s'attache à les surmonter, tandis que l'autre les supporte sans tristesse. L'une a

---

Respondeo dicendum, quòd perseverantia et constantia conveniunt quidem in fine, quia ad utrumque pertinet firmiter persistere in aliquo bono. Differunt autem secundùm ea quæ difficultatem afferunt ad persistendum in bono; nam virtus perseverantiæ propriè facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem quæ provenit ex ipsa diuturnitate actûs. Constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem quæ provenit ex quibuscumque aliis exterioribus impedimentis : et ideo principalior pars fortitudinis est perseverantia quàm constantia, quia difficultas quæ est ex diuturnitate actûs, est essentialior actui virtutis quàm illa quæ est ex exterioribus impedimentis.

Ad primum ergo dicendum, quòd exteriora impedimenta persistendi in bono præcipuè sunt illa quæ tristitiam inferunt. Circa tristitiam autem est patientia, ut dictum est (qu. 136, art. 1); et ideo constantia secundùm finem convenit cum perseverantia. Secundùm autem ea quæ difficultatem inferunt, convenit cum patientia. Finis autem potior est; et ideo constantia magis pertinet ad perseverantiam quàm ad patientiam.

Ad secundum dicendum, quòd in magnis operibus persistere difficilius est; sed in parvis vel in mediocribus diu persistere habet difficultatem, etsi non ex magnitudine actûs, quam respicit magnificentia, saltem ex ipsa diuturnitate, quam respicit perseverantia. Et ideo constantia potest ad utrumque pertinere.

Ad tertium dicendum, quòd constantia pertinet quidem ad perseverantiam, in quantum convenit cum ea; non tamen est idem ei, in quantum differt ab ea, ut dictum est.

ARTICLE IV.

La persévérance a-t-elle besoin du secours de la grace?

Il paroît que la persévérance n'a pas besoin du secours de la grace. 1° La persévérance est une vertu. Or, la vertu, dit Cicéron, *De Rhetor. invent.*, II, agit d'une manière naturelle. Donc le seul penchant de la vertu suffit pour persévérer, et il n'est pas besoin du secours de la grace.

2° La grace de Jésus-Christ nous a fait plus de bien, que le péché d'Adam ne nous avoit fait de mal, comme il ressort de l'Epître aux Romains, V. Or, avant le péché, « l'homme, selon saint Augustin, *De corrept. et gratia*, XI, avoit été créé de façon à pouvoir persévérer par les forces qu'il avoit reçues. » Donc, à plus forte raison, l'homme réparé par Jésus-Christ peut-il persévérer sans le secours de la grace.

3° Les œuvres de péché sont quelquefois plus difficiles que les œuvres de vertu. Car les impies parlent ainsi dans la sainte Ecriture, *Sap.*, V : « Nous avons marché par des voies difficiles. » Or, on persévère dans les œuvres de péché sans le secours d'autrui. Donc l'homme peut persévérer aussi dans les actes de vertu sans le secours de la grace.

Mais saint Augustin dit, *De dono perseverant.*, I, que « la persévérance est un don de Dieu, par lequel on persévère en Jésus-Christ jusqu'à la fin. »

(Conclusion. — Pour conserver la persévérance, il ne suffit pas de la

son siége dans l'irascible, dont elle se sert pour vaincre; l'autre se trouve dans le concupiscible, dont elle modère les tristesses. La persévérance ayant aussi son siége dans l'irascible et voulant, comme la constance, triompher des obstacles qui s'opposent au succès, on voit que cette dernière vertu a plus de rapports avec la première qu'avec la patience.

ARTICULUS IV.

Utrùm perseverantia indigeat auxilio gratiæ.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd perseverantia non indigeat auxilio gratiæ. Perseverantia enim est quædam virtus, ut dictum est (art. 1). Sed virtus, ut Tullius dicit in sua *Rhetorica* (sive lib. II. *De rhetor. invent.*, ut jam suprà), agit in modum naturæ. Ergo sola inclinatio virtutis sufficit ad perseverandum; non ergo ad hoc requiritur aliquod auxilium gratiæ.

2. Præterea, « donum gratiæ Christi est majus quàm nocumentum quod Adam intulit, » ut patet *ad Rom.*, V. Sed ante peccatum « sic conditus fuit homo ut posset perseverare per id quod acceperat, » sicut Augustinus dicit in lib. *De correptione et gratia* (cap. 11). Ergo multò magis homo per gratiam Christi reparatus, potest perseverare absque auxilio novæ gratiæ.

3. Præterea, opera peccati quandoque sunt difficiliora quàm opera virtutis : unde ex persona impiorum dicitur *Sap.*, V : « Ambulavimus vias difficiles (1). » Sed aliqui perseverant in operibus peccati absque alterius auxilio. Ergo etiam in operibus virtutum potest homo perseverare absque auxilio gratiæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De perseverantia* (sive *De dono perseverantiæ*, cap. 1) : « Asserimus donum Dei esse perseverantiam, qua usque in finem perseveratur in Christo. »

(Conclusio. — Indiget bonum perseverantiæ, ut conservetur in nobis, non modò habi-

(1) Vel ex græco ἐρήμους ἀβάτους, vers. 7, *solitudines inaccessibiles*, quas editio Sixtiana vertit *solitudines difficiles*.

grace habituelle, mais d'un secours de Dieu, qui maintienne l'homme dans le bien jusqu'à la fin de sa vie.)

Comme nous l'avons dit, la persévérance peut avoir une double acception. Si on l'entend de l'habitude de la vertu, elle a besoin de la grace habituelle, comme les autres vertus infuses. Si on la prend pour l'acte de la persévérance qui dure jusqu'à la mort, il lui faut en outre un secours gratuit de Dieu, comme nous l'avons montré en parlant de la grace, I, II, quest. C, art. 10. Car le libre arbitre est changeant par lui-même, et ce défaut ne lui est pas enlevé en cette vie par la grace habituelle. Il n'est pas au pouvoir du libre arbitre, même réparé par la grace, de se maintenir fermement dans le bien; il ne peut que le désirer. Il n'est pas en effet toujours en notre pouvoir d'accomplir ce que nous désirons.

Je réponds aux arguments : 1° La persevérance est bien une vertu qui nous incline de sa nature à persévérer. Mais comme la volonté reste toujours maîtresse de faire usage à son gré d'une habitude, il ne suit pas nécessairement de ce que l'on a l'habitude d'une vertu, que l'on s'en serve invariablement jusqu'à la mort.

2° Selon saint Augustin, *De corrept. et gratia,* « ce n'est pas la persévérance qui fut donnée au premier homme, mais le pouvoir de persévérer par son libre arbitre : car la nature humaine n'étant point encore corrompue, aucun obstacle ne s'opposoit à la persévérance. Tandis qu'aujourd'hui les élus ont, par la grace de Jésus-Christ, non-seulement le pouvoir de persévérer, mais la persévérance même. Le premier homme se révolta de lui-même contre Dieu; il perdit volontairement son bonheur, lorsqu'il lui étoit si facile de le conserver. Les élus, au contraire, restent fermes dans la foi malgré tous les obstacles et les embûches du monde. »

---

tualis gratiæ dono, sed etiam Dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem vitæ.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex dictis patet (art. 1, ad 2), perseverantia dupliciter dicitur. Uno modo pro ipso habitu perseverantiæ, secundùm quòd est virtus; et hoc modo indiget dono habitualis gratiæ, sicut et cæteræ virtutes infusæ. Alio modo potest accipi pro actu perseverantiæ durante usque ad mortem; et secundùm hoc indiget non solùm gratiâ habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem vitæ, sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 100, art. 10), cùm de gratia ageretur. Quia, cùm liberum arbitrium de se sit vertibile, et hoc ei non tollatur per habitualem gratiam præsentis vitæ, non subest potestati liberi arbitrii etiam per gratiam reparati, ut se immobiliter in bono statuat, licèt sit in potestate ejus quòd hoc eligat; plerumque enim cadit in nostra potestate electio, sed non executio.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus perseverantiæ quantum est de se inclinat ad perseverantiam. Quia tamen « habitus est quo quis utitur cùm voluerit, » non est necessarium quòd habens habitum virtutis, immobiliter utatur eo usque ad mortem.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De correptione et gratia :* « Primo homini datum est, non ut perseveraret, sed ut perseverare posset per liberum arbitrium, quia nulla corruptio tunc erat in humana natura, quæ perseverandi difficultatem præberet. Sed nunc prædestinatis per gratiam Christi non solùm datur ut perseverare possint, sed ut perseverent. Unde primus homo nullo terrente, contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio, non stetit in tanta felicitate, cum tanta non peccandi facilitate. Isti autem sæviente mundo ne starent, steterunt in fide. »

3° L'homme pèche de lui-même, mais il ne peut se relever sans le secours de la grace; et c'est pourquoi, quand il est tombé, il reste de lui-même dans son péché, à moins que Dieu ne vienne à son secours. Mais de ce qu'il fait le bien, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il y doive persévérer, car sa nature le porte au péché; il a donc besoin du secours de la grace.

QUESTION CXXXVIII.

Des vices opposés à la persévérance.

Nous avons maintenant à traiter des vices opposés à la persévérance.

A ce sujet nous examinerons deux choses : 1° La mollesse; 2° l'opiniâtreté.

ARTICLE I.

La mollesse est-elle opposée à la persévérance?

Il paroît que la mollesse n'est pas opposée à la persévérance. 1° La Glose, sur cette parole de saint Paul, I. *Corinth.*, VI : « Ni les adultères, ni les hommes mous, etc., » explique que la mollesse est une sorte de foiblesse féminine opposée à la chasteté. Donc la mollesse n'est pas un vice opposé à la persévérance.

2° Selon le Philosophe, *Ethic.*, VII, 7 ou 8, « l'amour des plaisirs est une espèce de mollesse. » Or, l'amour des plaisirs fait partie de l'intempérance. Donc la mollesse est plutôt opposée à la tempérance qu'à la persévérance.

Ad tertium dicendum, quòd homo per se potest cadere in peccatum, sed non potest per se resurgere à peccato sine auxilio gratiæ. Et ideo ex hoc ipso quòd homo cadit in peccatum, quantum de se est, facit se in peccato perseverantem, nisi gratiâ Dei liberetur. Non autem ex hoc quòd facit bonum, facit se perseverantem in bono, quia de se potens est peccare : et ideo ad hoc indiget auxilio gratiæ.

QUÆSTIO CXXXVIII.

De vitiis oppositis perseverantiæ, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis perseverantiæ.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° De mollitie. 2° De pertinacia.

ARTICULUS I.

Utrùm mollities opponatur perseverantiæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd mollities non opponatur perseverantiæ. Quia super illud I. *ad Cor.*, VI : « Neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, » Glossa (interlinearis) exponit, « molles, id est pathici[1], hoc est, muliebria patientes. » Sed hoc opponitur castitati. Ergo mollities non est vitium oppositum perseverantiæ.

2. Præterea, Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 7 vel 8), quòd « delicia mollities quædam est. » Sed esse deliciosum videtur pertinere ad intemperantiam. Ergo mollities non opponitur perseverantiæ, sed magis temperantiæ.

3° Le Philosophe dit encore « que celui qui aime le jeu est mou. » Or, l'amour immodéré du jeu est opposé à l'*eutrapélie,* vertu qui a pour objet les plaisirs du jeu, *Ethic.*, IV. Donc ce n'est pas à la persévérance qu'est opposée la mollesse.

Mais le Philosophe, *Ethic.*, VII, oppose l'homme persévérant à l'homme mou.

(Conclusion. — La mollesse est opposée à la persévérance.)

Le mérite de la persévérance consiste à ne pas se détourner du bien à cause de la longueur des difficultés qu'il faut vaincre. Le propre de la mollesse, au contraire, est de se décourager aux premiers obstacles que l'on rencontre. Car on appelle *mou* celui qui cède facilement. Ce n'est pas qu'il y ait toujours de la mollesse à céder, lorsque par exemple on est vaincu par des forces supérieures; c'est ainsi que les murs cèdent aux machines de guerre qui les battent. On ne sauroit donc être accusé de mollesse, lorsque les obstacles sont supérieurs. C'est pourquoi le Philosophe, *Ethic.*, VII, dit « qu'il n'est pas étonnant qu'on se laisse vaincre par des joies ou des tristesses qui dépassent nos forces, mais que l'on est excusable si l'on a essayé de résister. » Or, la crainte du péril nous émeut plus que l'attrait du plaisir. Aussi Cicéron, I. *De Offic.*, dit-il « qu'il est bien différent d'être abattu par la crainte, ou de céder aux plaisirs, de se montrer courageux dans la peine, ou foible dans la volupté. » D'un autre côté l'attrait du plaisir l'emporte sur la tristesse que l'absence du plaisir nous cause, parce que cette privation est seulement un défaut. C'est pourquoi, selon le Philosophe, l'homme mou est celui qui abandonne le bien à cause de la tristesse que produit en lui le manque de plaisir, ce qui est le plus foible motif auquel on puisse céder.

---

3. Præterea, Philosophus ibidem dicit, quòd « lusivus est mollis. » Sed esse immoderatè lusivum opponitur *eutrapeliæ,* quæ est virtus circa delectationes ludorum, ut dicitur in IV. *Ethic.* Ergo mollities non opponitur perseverantiæ.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VII. *Ethic.*, quòd « molli opponitur perseverativus. »

(Conclusio. — Mollities bono perseverantiæ opponitur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 37, art. 1 et 2), laus perseverantiæ in hoc consistit quòd aliquis non recedit à bono propter diuturnam tolerantiam difficilium et laboriosorum : cui directè videtur opponi quòd aliquis de facili recedit à bono propter aliqua difficilia, quæ sustinere non potest. Et hoc pertinet ad rationem mollitiei; nam *molle* dicitur quod facilè cedit tangenti. Non autem judicatur aliquid *molle* ex hoc quòd cedit fortiter impellenti; nam et parietes cedunt machinæ percutienti. Et ideo non reputatur aliquis *mollis,* si cedat aliquibus valde graviter impellentibus : unde Philosophus in VII. *Ethic.* (ut suprà), dicit quòd « si quis à fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile, si contratendat. » Manifestum est autem quòd graviùs impellit metus periculorum quàm cupiditas delectationum; unde Tullius dicit in I. *De offic :* « Non est consentaneum qui metu non frangatur, eum frangi cupiditate; nec qui invictum se à labore præstiterit, vinci à voluptate. » Ipsa etiam voluptas fortiùs movet attrahendo, quàm tristitia de carentia voluptatis retrahendo, quia carentia voluptatis est purus defectus. Et ideo secundùm Philosophum propriè *mollis* dicitur, qui recedit à bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum, quasi cedens debili moventi.

Je réponds aux arguments : 1° La mollesse peut avoir deux causes. Elle peut venir d'abord de l'habitude, par exemple des plaisirs, dont il est plus difficile de se priver quand on en a joui longtemps. Elle peut venir encore d'une disposition naturelle, comme d'une foiblesse de tempérament. Et, sous ce rapport, on compare les hommes mous à des femmes, parce qu'ils n'ont pas plus de forces qu'elles.

2° La peine est l'opposé du plaisir corporel : aussi le travail est-il un obstacle pour les plaisirs. Or, les gens qui aiment les délices ne peuvent supporter aucune peine, ni rien de ce qui diminue le plaisir; c'est pourquoi la sainte Ecriture, *Deut.*, XXVIII, dit que « la femme tendre et délicate ne pouvoit marcher ni imprimer sur la terre la marque de son pied à cause de sa mollesse. » Et c'est pourquoi l'amour des délices est une espèce de mollesse. Cependant celle-ci s'afflige principalement de la privation des plaisirs, tandis que l'autre ne peut souffrir ce qui les empêche ou les trouble, comme le travail ou tout autre peine (1).

3° Il faut considérer deux choses dans le jeu : le plaisir d'abord, qui, quand il est déréglé, est opposé à l'*eutrapélie*, puis le délassement ou le repos, qui est le contraire du travail. C'est pourquoi on est un homme mou non-seulement lorsqu'on ne peut supporter la peine, mais encore lorsqu'on recherche trop les délassements ou le repos.

(1) L'homme mou ne peut supporter d'être privé des plaisirs auxquels il étoit accoutumé; et voilà pourquoi tant de débauchés tombés dans la misère cèdent lâchement au désespoir et préfèrent la mort à une vie sans plaisirs. L'homme raffiné qui aime les délices, ne peut rien souffrir de ce qui troubleroit ses joies; il se rapproche de l'homme mou; mais il n'est pas encore arrivé à son degré de foiblesse; car il soutiendroit peut-être plus courageusement la privation de ces plaisirs auxquels il ne veut voir mêler aucune peine. Les Romains qui portèrent si loin la recherche des délices de la vie, conservèrent encore quelque temps un reste de courage; mais tombés enfin dans la mollesse, ils ne surent plus que mourir sur un signe du maître ou sous l'épée des barbares.

Ad primum ergo dicendum, quòd prædicta mollities causatur dupliciter. Uno modo ex consuetudine; cùm enim aliquis consuetus est voluptatibus frui, difficiliùs potest earum absentiam sustinere. Alio modo ex naturali dispositione, quia videlicet habet animum minùs constantem propter fragilitatem complexionis : et hoc modo comparantur fœminæ ad masculos, ut Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (ubi suprà). Et ideo illi qui muliebria patiuntur, *molles* dicuntur, quasi *muliebres effecti.*

Ad secundum dicendum, quòd voluptati corporali opponitur labor : et ideo res laboriosæ tantùm impediunt voluptates. Deliciosi autem dicuntur qui non possunt sustinere aliquos labores, nec aliquid quod voluptatem diminuat; unde dicitur *Deuter.*, XXVIII : « Tenera mulier et delicata quæ super terram ingredi non valebat, nec pedis vestigium figere propter mollitiem. » Et ideo « delicia mollities quædam est. » Sed mollities propriè respicit defectum delectationum, deliciæ autem causam impeditivam delectationis, putà laborem vel aliquid hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quòd in ludo duo est considerare. Uno quidem modo delectationem; et sic inordinatè lusivus opponitur *eutrapeliæ* (1). Alio modo in ludo consideratur quædam remissio sive quies, quæ opponitur labori. Et ideo sicut non posse sustinere laboriosa pertinet ad mollitiem, ita etiam nimis appetere remissionem ludi, vel quamcumque aliam quietem.

(1) Quæ juxta græcam vocem εὐτραπελία, *bonam conversionem*, seu flexibilitatem, vel *conversationem* significat.

ARTICLE II.

L'opiniâtreté est-elle opposée à la persévérance?

Il paroît que l'opiniâtreté n'est pas opposée à la persévérance. 1° Selon saint Grégoire, XXXI. *Moral.*, « l'opiniâtreté naît de la vaine gloire. » Or, la vaine gloire n'est pas opposée à la persévérance, mais à la magnanimité. Donc l'opiniâtreté n'est pas non plus contraire à la persévérance.

2° L'opiniâtreté ne sauroit être opposée à la persévérance que par excès ou par défaut. Ce n'est pas par excès, puisque l'homme opiniâtre cède aussi à la joie et à la tristesse, suivant cette parole du Philosophe, *Ethic.*, VII: « Il se réjouit quand il l'emporte, il s'attriste si l'on ne se rend pas à son sentiment. » Ce n'est pas non plus par défaut, car l'opiniâtreté seroit alors la même chose que la mollesse, ce qui est évidemment faux. Donc l'opiniâtreté n'est aucunement opposée à la persévérance.

3° L'homme persévérant persiste dans le bien malgré la tristesse, comme le continent malgré les plaisirs, le courageux malgré la crainte, et l'homme doux malgré la colère. Or, l'homme opiniâtre est celui qui persiste trop dans quelque chose. Donc l'opiniâtreté n'est pas plus opposée à la persévérance qu'aux autres vertus.

Mais Cicéron dit, *De Rhet. invent.*, II, 3, que l'opiniâtreté est à la persévérance ce que la superstition est à la religion. Or, la superstition est opposée à la religion, comme nous l'avons montré, quest. XCII, art. 1. Donc l'opiniâtreté est également opposée à la persévérance.

(Conclusion. — L'opiniâtreté est contraire à la persévérance.)

Selon saint Isidore, *Etym.*, X, 11, « on appelle opiniâtre (1) celui qui

(1) Saint Isidore donne ici l'étymologie du mot *pervicax*, opiniâtre, qu'il fait venir du

---

ARTICULUS II.

Utrùm perseverantiæ opponatur pertinacia.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd pertinacia non opponatur perseverantiæ. Dicit enim Gregorius, XXXI. *Moral.*, quòd « pertinacia oritur ex inani gloria. » Sed inanis gloria non opponitur perseverantiæ, sed magis magnanimitati, ut suprà dictum est (qu. 122, art. 2). Ergo pertinacia non opponitur perseverantiæ.

2. Præterea, si opponitur perseverantiæ, aut opponitur ei per excessum aut per defectum. Sed non opponitur ei per excessum, quia etiam pertinax cedit alicui delectationi et tristitiæ; quia, ut dicit Philosophus in VII. *Ethic.*, « gaudent vincentes, et tristantur si sententiæ eorum infirmæ appareant. » Si autem per defectum, erit idem quod mollities; quod patet esse falsum. Nullo ergo modo pertinacia opponitur perseverantiæ.

3. Præterea, sicut perseverans persistit in bono contra tristitias, ita continens et temperatus contra delectationes, et fortis contra timores, et mansuetus contra iras. Sed *pertinax* dicitur aliquis ex eo quòd nimis in aliquo persistit. Ergo pertinacia non magis opponitur perseverantiæ quàm aliis virtutibus.

Sed contra est, quod Tullius dicit in sua *Rhetorica* (1), quòd ita se habet pertinacia ad perseverantiam, sicut superstitio ad religionem. Sed superstitio opponitur religioni, ut suprà dictum est (qu. 92, art. 1). Ergo et perseverantiæ.

(Conclusio. — Pertinacia opponitur perseverantiæ.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Isidorus

(1) Sive *De rhetor. invent.*, lib. II, num. 3, æquivalenter non expressè, cùm ait : *Uni-*

tient à son sentiment imprudemment et au-delà des bornes. » On l'appelle aussi entêté parce qu'il persévère dans son sentiment jusqu'à ce qu'il l'emporte. Le Philosophe lui donne également plusieurs noms (2) qui indiquent sa persistance dans son opinion, parce qu'il y persévère plus qu'il ne faut. L'homme mou, au contraire, n'y persiste pas autant qu'il le faudroit ; tandis que l'homme persévérant y persiste dans de justes bornes. La persévérance est donc une vertu parce qu'elle se tient dans un milieu raisonnable ; l'opiniâtreté et la mollesse, au contraire, sont des vices, parce que l'une dépasse les bornes, et que l'autre ne va pas assez loin.

Je réponds aux arguments : 1° On n'est opiniâtre dans son sentiment que pour montrer sa supériorité : c'est pourquoi l'opiniâtreté sort de la vaine gloire comme de sa cause. Mais nous avons dit plus haut que l'opposition du vice à la vertu se prenoit d'après l'espèce et non d'après la cause.

2° L'homme opiniâtre, qui se roidit contre les difficultés, a cependant quelque plaisir s'il finit par l'emporter, aussi bien que l'homme fort et l'homme persévérant. Cependant ce plaisir est vicieux, parce qu'il désire trop la victoire, et qu'il redoute trop également la honte d'une défaite; et sous ce rapport on peut le comparer à l'homme mou qui redoute aussi la tristesse.

3° Toutes les vertus résistent aux assauts des passions, mais cette persistance n'est pas leur mérite propre, comme elle l'est de la persévérance;

vieux mot latin *vicia*, qui signifieroit victoire, d'où *per viciam* résistant jusqu'à la victoire, ou opiniâtre.

(1) Aristote l'appelle d'abord *ischyrognomones*, ἰσχυρογνώμονες, c'est-à-dire d'un sentiment fort, enraciné, ou opiniâtre; et *idiognomones*, ἰδιογνώμονες, d'un sentiment propre, c'est-à-dire attaché à son propre sentiment.

---

dicit in lib. *Etym.* (vel *Originum*, lib. X, cap. 11), « pertinax dicitur aliquis qui est imprudenter tenax, et quasi omnino tenens. » Et hic idem dicitur « pervicax eo quòd in proposito suo ad victoriam perseverat. Antiqui enim dicebant viciam, quam nos victoriam. » Et Philosophus vocat in VII. *Ethic.*, *ischyrognomones*, id est, *fortis sententiæ;* vel *idiognomones*, id est, *propriæ sententiæ;* quia scilicet perseverant in propria sententia plus quàm oportet : *Mollis* autem minùs quàm oportet; *perseverans* autem secundùm quòd oportet. Unde patet quòd *perseverantia* laudatur sicut in medio existens; *pertinax* autem vituperatur secundùm excessum medii; *mollis* autem secundùm defectum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ideo aliquis nimis persistit in propria sententia, quia per hoc vult suam excellentiam manifestare : et ideo oritur ex inani gloria, sicut ex causa : dictum est autem supra quòd « oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundùm causam, sed secundùm propriam speciem. »

Ad secundum dicendum, quòd pertinax excedit quidem in hoc quòd inordinatè persistit in aliquo contra multas difficultates; habet tamen aliquam delectationem in fine, sicut et fortis, et etiam perseverans. Quia tamen illa delectatio est vitiosa, ex eo quòd nimis eam appetit, te contrariam tristitiam fugit, assimilatur incontinenti vel molli.

Ad tertium dicendum, quòd aliæ virtutes, etsi persistant contra impetus passionum, non tamen propriè laus earum est ex persistendo,

cuique virtuti finitimum vitium reperietur, ut audacia quæ fidentiæ, superstitio quæ religioni propinqua est.

l'un autre côté, le mérite de la continence vient surtout de la victoire qu'elle remporte sur les plaisirs. L'opiniâtreté est donc directement opposée à la persévérance.

QUESTION CXXXIX.

Du don de force.

Il faut traiter ensuite du don qui correspond à la force, c'est-à-dire du don de force.

Sur ce sujet deux questions se présentent : 1° La force est-elle un don ? 2° A quoi répond-elle parmi les béatitudes et les fruits ?

ARTICLE I.

La force est-elle un don ?

Il paroît que la force n'est pas un don. 1° Les vertus sont différentes des dons. Or, la force est une vertu. Donc elle ne doit pas être comptée parmi les dons.

2° Les actes des dons restent dans la patrie, comme nous l'avons montré, I, II, quest. LXVIII, art. 6. Or, les actes de la force ne peuvent pas s'exercer dans le ciel. Car, selon saint Grégoire, I. *Moral.*, « la force est ce qui nous donne de la confiance dans le péril. » Et comme il n'y a pas de péril dans la patrie, il s'ensuit que la force n'est pas un don.

3° D'après saint Augustin, II. *De doctrin. Christi*, « le propre de la force est de se priver des plaisirs mortels et passagers. » Or, ceci appar-

---

sicut laus perseverantiæ. Laus verò continentiæ magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directè opponitur perseverantiæ.

QUÆSTIO CXXXIX.

De dono fortitudinis, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de dono quod respondet fortitudini, quod est fortitudinis donum. Et circa hoc quærantur duo : 1° Utrùm fortitudo sit donum. 2° Quid respondeat ei in beatitudinibus, et fructibus.

ARTICULUS I.

Utrùm fortitudo sit donum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd fortitudo non sit donum. Virtutes enim à donis differunt. Sed fortitudo est virtus. Ergo non debet poni donum.

2. Præterea, actus donorum manent in patria, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 68, art. 6). Sed actus fortitudinis non manet in patria : dicit enim Gregorius in I. *Moral.*, quòd « fortitudo dat fiduciam trepidanti contra adversa; » quæ nulla erunt in patria. Ergo fortitudo non est donum.

3. Præterea, Augustinus dicit in II. *De Doct. Christ.*, quòd « fortitudinis est ab omni transeuntium mortifera jucunditate seipsum sequestrare. » Sed circa noxias jucunditates seu delectationes magis consistit temperantia quàm

tient à la tempérance bien plus qu'à la force. Donc la force n'a pas un don qui lui corresponde.

Mais Isaïe, XI, compte la force parmi les autres dons du Saint-Esprit (1).

(CONCLUSION. — La force par laquelle un homme persiste jusqu'à la fin de sa vie dans le bien qu'il a commencé, et évite tous les périls qui le menacent, est un don du Saint-Esprit.)

La force implique une certaine fermeté d'ame, comme nous l'avons dit, quest. CXXIII, art. 2. Cette fermeté est nécessaire pour faire le bien et pour supporter le mal, principalement dans ce qu'il y a de difficile en chacun d'eux. Or, l'homme peut avoir naturellement assez de fermeté pour supporter le mal, ou pour persévérer dans le bien malgré les obstacles, ou enfin pour accomplir quelque œuvre diffficile; et, sous ce rapport, la force est une vertu spéciale ou générale. Mais quant à ce qui est de parvenir à la fin d'une œuvre que l'on entreprend, et d'éviter tous les périls qui nous menacent, cela dépasse les forces de la nature humaine, et il y faut l'assistance du Saint-Esprit. Car il n'est pas toujours au pouvoir de l'homme d'atteindre la fin qu'il se propose, ou d'éviter des dangers qui sont quelquefois mortels. Et voilà ce que fait l'Esprit saint dans l'homme, en le conduisant à la vie éternelle, qui est la fin de toutes les bonnes œuvres, et où le danger n'a plus d'empire. C'est pour cela que l'Esprit saint répand dans l'ame une confiance qui exclut toute crainte : et sous ce rapport la force est un don du Saint-Esprit, car les dons ont pour objet la direction de l'ame par l'Esprit saint.

(1) « Il sortira un rejeton de la tige de Jessé, et une fleur naîtra de sa racine. Et l'Esprit du Seigneur se reposera sur lui, l'esprit de sagesse et d'intelligence, l'esprit de conseil et de *force*, l'esprit de science et de piété; et il sera rempli de l'esprit de la crainte du Seigneur. » *Isai.*, XI, 1 et 2.

---

fortitudo. Ergo videtur quòd fortitudo non sit donum respondens virtuti fortitudinis.

Sed contra est, quòd *Isai.*, XI, fortitudo inter alia dona Spiritûs sancti computatur.

(CONCLUSIO. — Fortitudo qua homo persistit in quocumque inchoato opere bono usque ad vitæ finem, et quævis pericula imminentia evadit, donum est Spiritus sancti.)

Respondeo dicendum, quòd fortitudo importat quamdam animi firmitatem, ut suprà dictum est (qu. 123, art. 2). Et hæc quidem firmitas animi requiritur, et in bonis faciendis, et in malis perferendis; et præcipuè in arduis bonis vel malis. Homo autem secundum proprium et connaturale sibi bonum hanc firmitatem in utroque potest habere, ut non deficiat à bono propter difficultatem, vel alicujus ardui operis implendi, vel alicujus gravis mali perferendi : et secundùm hoc fortitudo ponitur virtus, specialis, vel generalis, ut suprà dictum est (qu. 123, art. 12). Sed ulterius à Spiritu sancto movetur animus hominis ad hoc quòd perveniat ad finem cujuslibet operis inchoati, et evadat quæcumque pericula imminentia, quod quidem excedit naturam humanam. Quandoque enim non subest potestati hominis, ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala seu pericula; cùm quandoque opprimatur ab eis in morte. Sed hoc operatur Spiritus sanctus in homine; cùm perducit eum ad vitam æternam, quæ est finis omnium bonorum operum, et evasio omnium periculorum. Et hujus rei infundit quamdam fiduciam menti Spiritus sanctus, contrarium timorem excludens. Et secundùm hoc, fortitudo donum Spiritus sancti ponitur : dictum est enim suprà (1, 2, qu. 68, art. 2), quòd dona respiciunt motionem animæ à Spiritu sancto.

Je réponds aux arguments : 1° La force, en tant que vertu, porte bien l'ame à supporter tous les périls; mais elle ne sauroit lui donner la confiance d'y échapper; ceci n'appartient qu'à la force qui est un don du Saint-Esprit.

2° Les dons n'ont pas dans la patrie les mêmes actes que dans la vie, puisque dans le ciel leur objet est de jouir de la fin qu'ils ont obtenue. C'est ainsi que l'acte de la force consiste à jouir de Dieu à l'abri de tous les périls.

3° Le don de force se rapporte à la vertu de la force en deux façons : d'abord en ce qu'elle a pour objet de supporter le péril, et ensuite d'accomplir les œuvres difficiles. Sous ce dernier rapport, le don de force est dirigé par le don de conseil, qui tient la première place parmi les meilleurs biens.

ARTICLE II.

La quatrième béatitude (*savoir,* Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice), *correspond-elle au don de force?*

Il paroît que la quatrième béatitude (savoir, « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice), ne correspond pas au don de la force.

1° Avoir faim et soif de la justice est un acte de la vertu de justice. Or, ce n'est point le don de force, mais plutôt le don de piété qui correspond à la vertu de justice. Donc la quatrième béatitude se rapporte plus au don de piété qu'au don de force.

2° La faim et la soif de la justice impliquent le désir du bien. Or, ceci est de l'essence de la charité, à laquelle correspond le don de sagesse et non le don de force, comme nous l'avons montré, quest. XLV. Donc la quatrième béatitude ne correspond pas au don de force, mais au don de sagesse.

Ad primum ergo dicendum, quòd fortitudo quæ est virtus, perficit animum ad sustinendum quæcumque pericula. Sed non sufficit dare fiduciam evadendi quæcumque pericula, sed hoc pertinet ad fortitudinem quæ est donum Spiritus sancti.

Ad secundum dicendum, quòd dona non habent eosdem actus in patria, quos habent in via; sed ibi habent actus circa perfruitionem finis. Unde actus fortitudinis ibi est perfrui plena securitate à laboribus et malis.

Ad tertium dicendum, quòd donum fortitudinis respicit virtutem fortitudinis, non solùm secundùm quòd consistit in sustinendo pericula, sed etiam secundùm quòd consistit in quocumque arduo opere faciendo. Et ideo donum fortitudinis dirigitur à dono consilii quod videtur præcipuè esse de melioribus bonis.

ARTICULUS II.

Utrùm quarta beatitudo (*scilicet,* Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam) *respondeat dono fortitudinis.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd quarta beatitudo (scilicet, beati qui esuriunt et sitiunt justitiam) non respondeat dono fortitudinis. Donum enim fortitudinis non respondet virtuti justitiæ, sed potiùs donum pietatis. Sed esurire et sitire justitiam pertinet ad actum justitiæ. Ergo beatitudo ista magis pertinet ad donum pietatis quàm ad donum fortitudinis.

2. Præterea, esuries et sitis justitiæ importat desiderium boni. Sed hoc propriè pertinet ad charitatem, cui non respondet donum fortitudinis, sed magis donum sapientiæ, ut suprà habitum est (qu. 45). Ergo ista beatitudo non respondet dono fortitudinis, sed dono sapientiæ.

3o La délectation étant de l'essence de la béatitude, I. *Ethic.*, 9 ou 8, les fruits tiennent conséquemment aux béatitudes. Or, il n'y a rien dans les fruits qui se rapporte à la force. Donc aucune béatitude ne sauroit y correspondre.

Mais saint Augustin dit au contraire, *De serm. Dom. in monte*, IV, que « la force convient à ceux qui ont faim et soif, parce qu'ils travaillent en désirant la joie qui vient des vrais biens, et en éloignant leur cœur des biens terrestres et corporels. »

(Conclusion. — La quatrième béatitude, par laquelle sont appelés bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, correspond au don de force.)

Saint Augustin place les béatitudes dans l'ordre correspondant des dons, en observant cependant une certaine convenance. C'est pourquoi il attribue la quatrième béatitude, qui est celle de la faim et la soif de la justice, au quatrième don, savoir au don de force. Il y a, au reste, entre eux quelque rapport. Car la force a pour objet les choses difficiles; or, il ne manque pas de difficultés, non-seulement pour accomplir les œuvres de vertu que l'on appelle communément œuvres de justice, mais pour les faire avec une sorte de désir insatiable, ce que peuvent signifier la faim et la soif de la justice (1).

Je réponds aux arguments : 1° Selon l'interprétation de saint Chrysostôme, la justice peut s'entendre ici dans son sens général, qui se rapporte à toutes les œuvres de vertus. Or, le don de force a pour objet ce qu'il y a de difficile en chacune d'elles.

(1) Il faut en effet une grande force pour pratiquer la justice dans le degré de perfection qu'indiquent cette faim et cette soif dont parle notre Seigneur. Les ames fortes ont seules ce désir insatiable de rendre à Dieu et au prochain tout ce qui leur est dû, cette crainte heureuse de n'avoir jamais assez rempli leurs devoirs. C'est en cela que consiste la sainteté, et l'on ne sauroit y parvenir sans une grande fermeté de courage. « Le royaume des cieux souffre violence, et les violents, c'est-à-dire les hommes forts, seuls le ravissent. » Une ame lâche peut avoir des velléités d'être juste ; mais elle est trop foible pour surmonter les obstacles que suscite toujours l'accomplissement d'une justice exacte, et elle ne l'observera jamais parfaitement.

---

3. Præterea, *fructus* consequuntur ad *beatitudines;* quia de ratione beatitudinis est delectatio, ut dicitur in I. *Ethic.* (cap. 9 vel 8). Sed in fructibus non videtur aliquid poni quod pertineat ad fortitudinem. Ergo neque beatitudo aliqua ei respondet.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De serm. Domini in monte* (cap. 4, vel in aliis 9) : « Fortitudo congruit esurientibus et sitientibus. Laborant enim desiderantes gaudium de veris bonis, et amorem à terrenis et corporalibus avertere cupientes. »

(Conclusio. — Beatitudo illa qua beati dicuntur qui esuriunt et sitiunt justitiam, dono fortitudinis respondet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 121, art. 2), Augustinus attribuit beatitudines donis secundùm ordinem enumerationis, consideratâ tamen aliquâ convenientiâ. Et ideo quartam beatitudinem (scilicet de esurie et siti justitiæ) attribuit quarto dono, scilicet dono fortitudinis. Est autem ibi aliqua convenientia : quia sicut dictum est (art. 1), fortitudo in arduis consistit. Est autem valde arduum quòd aliquis non solùm opera virtuosa faciat quæ communiter dicuntur *opera justitiæ*. sed quòd faciat ea cum insatiabili quodam desiderio ; quod potest significari per famem et sitim justitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Chrysostomus dicit super *Matth.*, justitia hic potest accipi non solùm particularis, sed etiam universalis, quæ se habet ad omnium virtutum opera, ut dicitur in V. *Ethic.* (art. 1 et 2). In quibus arduum intendit fortitudo quæ est donum.

2° Comme la charité est la racine de tous les dons et de toutes les vertus, ainsi que nous l'avons montré, quest. XXIII, art. 8, *ad* 1, et I, II, quest. LXVIII, art. 4, *ad* 3, ce qui appartient à la force, peut appartenir à la charité.

3° Il y a dans les fruits deux choses qui correspondent suffisamment au don de la force, savoir la patience qui a pour objet le support du mal, et la longanimité qui se rapporte à la longue attente du bien.

QUESTION CXL.

Des préceptes de la force.

Nous traiterons ensuite des préceptes de la force, parlant d'abord des préceptes de la force même, puis des préceptes de ses parties.

ARTICLE I.

Les préceptes de la force sont-ils convenablement indiqués dans la loi divine?

Il paroît que les préceptes de la force ne sont pas convenablement indiqués dans la loi divine. 1° La loi nouvelle est plus parfaite que l'ancienne. Or, dans l'ancienne loi on trouve quelques préceptes de la force, comme il ressort du Deutéronome, XX. Donc il doit y avoir aussi quelques préceptes de la force dans la loi nouvelle.

2° Les préceptes affirmatifs l'emportent sur les négatifs, car les pré-

---

Ad secundum dicendum, quòd charitas est radix omnium donorum et virtutum, ut suprà dictum est (qu. 23, art. 8 ad 3; et in 1, 2, qu. 68, art. 4, ad 3). Et ideo quicquid pertinet ad fortitudinem, potest etiam ad charitatem pertinere.

Ad tertium dicendum, quòd inter fructus ponuntur duo quæ sufficienter correspondent dono fortitudinis; scilicet *patientia*, quæ respicit sustinentiam malorum, et *longanimitas*, quæ respicere potest diuturnam expectationem et operationem bonorum.

QUÆSTIO CXL.

De præceptis fortitudinis, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de præceptis fortitudinis. 1° De præceptis ipsius fortitudinis. 2° De præceptis partium ejus.

ARTICULUS I.

Utrùm convenienter in lege divinâ præcepta fortitudinis tradantur.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non convenienter in lege divinâ præcepta fortitudinis tradantur. Lex enim nova perfectior est veteri lege. Sed in veteri lege ponuntur aliqua præcepta fortitudinis, ut patet *Deut.*, XX (1). Ergo et in novâ aliqua præcepta fortitudinis danda fuerunt.

2. Præterea, præcepta affirmativa videntur esse potiora præceptis negativis; quia affirma-

(1) Ubi sic vers. 1 : *Si exieris ad bellum contra hostes tuos, et videris equitatus et currus*

miers renferment les seconds, mais sans réciprocité. Il n'est donc point convenable qu'il n'y ait dans la loi divine que des préceptes négatifs, qui défendent la crainte.

3° La force est une des vertus principales. Or, les préceptes suivent l'ordre des vertus, qui sont leurs fins, et doivent prendre le même rang. Donc les préceptes de la force ont dû être placés parmi ceux du décalogue, qui sont les principaux préceptes de la loi.

Mais le contraire ressort de la tradition de la sainte Ecriture.

(CONCLUSION. — Il étoit convenable, quoique cela ne fût point absolument nécessaire, que les préceptes de la force fussent donnés aux hommes dans la loi divine, de peur que la crainte de la mort ne détournât les hommes du culte du vrai Dieu.)

Le législateur a rangé les préceptes de la loi suivant les diverses fins qu'il se proposoit; il y a donc dans la loi divine des préceptes divers, comme dans les affaires humaines il y a des lois différentes, suivant les divers gouvernements, démocratique, monarchique et despotique. Or, la loi divine a pour but de rattacher l'homme à Dieu; aussi les préceptes de la loi divine, qui ont pour objet la force et les autres vertus, sont-ils rangés dans l'ordre qui convient aux rapports de l'ame avec Dieu. C'est pourquoi le Deutéronome, XX, dit : « Vous ne les craindrez point, parce que le Seigneur votre Dieu est au milieu de vous, et qu'il combattra pour vous contre vos ennemis. » Les lois humaines, au contraire, ont pour but les biens de ce monde, et c'est suivant l'ordre de ceux-ci que les préceptes de la force y sont rangés.

Je réponds aux arguments : 1° L'ancien Testament avoit des promesses

---

tiva includunt negativa, sed non è converso. Inconvenienter ergo in lege divina ponuntur præcepta fortitudinis solùm negativa, timorem prohibentia.

3. Præterea, fortitudo est una de virtutibus principalibus, ut suprà habitum est (qu. 123, art. 11; et in 1, 2, qu. 61, art. 2). Sed præcepta ordinantur ad virtutes, sicut fines : unde debent eis proportionari. Ergo et præcepta fortitudinis debuerunt poni inter præcepta Decalogi, quæ sunt principalia legis præcepta.

Sed contrarium apparet ex traditione sacræ Scripturæ (1).

(CONCLUSIO. — Quanquam non necessarium, conveniens tamen fuit ut aliqua fortitudinis præcepta in lege divina hominibus traderentur, ne homines ob corporis pericula à Dei cultu averterentur.)

Respondeo dicendum, quòd præcepta legis ordinantur ad intentionem legislatoris : unde secundùm diversos fines quos intendit legislator, oportet diversimodè præcepta legis institui. Unde et in rebus humanis alia sunt præcepta democratica, alia regia, alia tyrannica. Finis autem legis divinæ est ut homo inhæreat Deo : et ideo præcepta legis divinæ, tam de fortitudine quàm de aliis virtutibus, dantur secundùm quòd convenit ordinationi mentis in Deum. Et propter hoc *Deuter.*, XX, dicitur : « Non formidetis eos, quia Dominus Deus vester in medio vestri est, et pro vobis contra adversarios dimicabit. » Leges autem humanæ ordinantur ad aliqua mundana bona, secundùm quorum conditionem præcepta fortitudinis in humanis legibus inveniuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd vetus Tes-

et majorem quàm tu habeas adversarii exercitûs multitudinem, non timebis eos, quia Dominus Deus tuus tecum est. Præter alia ibi adjuncta quæ inferiùs referentur.

(1) Tum loco jam notato et rursus paulò infrà notando; tum *Josue*, VIII, vers. 1 : *Ne timeas neque formides; Isai.*, VII, v. 4 : *Cor tuum ne formidet; Jerem.*, I, v. 17 : *Ne for-*

temporelles, tandis que le Nouveau a des promesses spirituelles et éternelles, comme le dit saint Augustin. Il étoit donc nécessaire que l'ancienne loi apprît au peuple comment il devoit combattre, même corporellement pour entrer dans la terre promise. Dans le nouveau Testament, au contraire, Dieu apprend aux hommes comment ils doivent combattre spirituellement pour entrer dans la vie éternelle, selon cette parole de saint Matthieu, XI : « Le royaume des cieux souffre violence, et il n'y a que les violents qui le ravissent ; » et cette autre de saint Pierre : « Le diable, votre ennemi, rôde autour de vous comme un lion rugissant, cherchant une proie à dévorer; résistez-lui, forts de votre foi. » Saint Jacques disoit aussi, IV : « Résistez au démon, et il s'enfuira de vous. » Cependant comme les périls du corps peuvent nous détourner des biens corporels, la nouvelle loi a donné également des préceptes de la force pour nous apprendre à supporter courageusement les maux de ce monde. C'est ainsi qu'il est dit dans saint Matthieu, X : « Ne craignez point ce qui tue le corps (1). »

2° La loi a pour but dans ses préceptes l'instruction générale. Or, il est plus facile de dire ce qu'il faut éviter que ce qu'il faut faire dans les périls. Aussi les préceptes de la force sont-ils plutôt négatifs qu'affirmatifs (2).

(1) Quoique les préceptes de la loi nouvelle aient principalement pour objet les biens spirituels, ils ont eu cependant une action très-influente sur les choses temporelles. Il n'y a point d'armées qui aient montré plus de courage que les armées chrétiennes. Ni les exploits des Juifs, ni ceux des nations païennes ne sauroient soutenir la comparaison avec les prodiges accomplis par les chevaliers et les soldats chrétiens. Le courage s'est élevé avec le cœur. Je ne parle pas des martyrs qui ont donné au monde l'exemple d'une force invincible, qui ont poussé le mépris de la douleur jusqu'à désirer ardemment de mourir dans les supplices les plus atroces pour glorifier notre Seigneur et s'unir avec lui. Non-seulement la loi nouvelle fait un précepte de la force, mais elle l'inspire, en remplissant d'un courage héroïque ce qu'il y a de plus foible au monde, des femmes, des enfants.

(2) Il est difficile de préciser à l'avance ce que l'homme doit faire dans les différents périls où il peut se rencontrer; mais on sait toujours ce qu'il ne doit pas faire, c'est-à-dire être

---

tamentum habebat temporalia promissa ; novum autem spiritualia et æterna, ut Augustinus dicit *Contra Faust.* Et ideo necessarium fuit ut in veteri lege populus institueretur qualiter pugnare deberet, etiam corporaliter, pro terrena possessione acquirenda. In novo autem Testamento instruendi fuerunt homines qualiter spiritualiter certando, ad possessionem vitæ æternæ pervenirent; secundùm illud *Matth.*, XI : « Regnum cœlorum vim patitur, et violenti rapiunt illud. » Unde et Petrus præcipit, I. *Pet.*, ult. : « Adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit quærens quem devoret; cui resistite fortes in fide ; » et *Jacob.*, IV : « Resistite diabolo, et fugiet à vobis. » Quia tamen homines ad spiritualia bona tendentes ab eis retrahi possent per corporalia pericula, fuerunt etiam in lege novâ danda fortitudinis præcepta ad sustinenda fortiter temporalia mala, secundùm illud *Matth.*, X : « Nolite timere eos qui occidunt corpus. »

Ad secundum dicendum, quòd lex in suis præceptis habet communem instructionem. Ea verò quæ sunt agenda in periculis, non possunt ad aliquod commune bonum reduci, sicut ea quæ sunt vitanda. Et ideo præcepta fortitudinis magis dantur negativè quàm affirmativè.

mides à facie eorum ; Ezech., II, v. 6 : *Vultus eorum ne formides ;* ut et *Luc.*, XII, v. 4 : *Dico vobis amicis meis : Ne terreamini ab his qui occidunt corpus, et post hæc non habent*

3° Les préceptes du décalogue sont les premiers principes de la loi, qui doivent être connus de tous; aussi ont-ils pour objet des actes de justice, dont l'obligation est évidente. Mais il n'en n'est pas de même des actes de la force; car on ne voit pas aussi manifestement le devoir qui nous est mposé de ne pas craindre les périls de mort.

ARTICLE II.

La loi divine donne-t-elle des préceptes convenables touchant les parties de la force?

Il paroît que la loi divine ne donne pas des préceptes convenables touchant les parties de la force. 1° La force a quatre parties, qui sont la patience, la persévérance, la magnificence et la magnanimité ou la confiance, comme nous l'avons dit, quest. CXXVIII. Or, on trouve dans la loi divine quelques préceptes touchant la patience et la persévérance, on devroit donc en trouver aussi touchant la magnificence et la magnanimité.

2° La patience est une vertu très-nécessaire, puisqu'elle est, selon saint Grégoire, « la gardienne des autres vertus. » Or, celles-ci ont des préceptes absolus. La patience devroit donc aussi avoir été ordonnée d'une manière absolue et non pas seulement comme préparation de l'ame, ainsi que le dit saint Augustin, *De serm. Dom. in monte.*

3° La patience et la persévérance sont des parties de la force. Or, celle-ci n'a que des préceptes négatifs. Donc la patience et la persévérance ne

lâche, sacrifier les biens spirituels aux temporels, la vie éternelle à la vie passagère. Les préceptes de la force devoient donc être surtout négatifs.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, præcepta Decalogi ponuntur in lege sicut prima principia, quæ statim debent esse omnibus nota. Et ideo præcepta Decalogi debuerunt esse principaliter de actibus justitiæ, in quibus manifestè invenitur esse ratio debiti : non autem de actibus fortitudinis, quia non ita manifestè videtur esse debitum quòd aliquis pericula mortis non reformidet.

ARTICULUS II.

Utrùm convenienter tradantur præcepta in lege divina de partibus fortitudinis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter tradantur præcepta in lege divina de partibus fortitudinis. Sicut enim patientia et perseverantia sunt partes fortitudinis, ita etiam magnificentia et magnanimitas (sive fiducia) ut ex supra dictis patet (qu. 128). Sed de patientia inveniuntur aliqua præcepta tradita in lege divina : similiter etiam et de perseverantia. Ergo pari ratione de magnificentia et magnanimitate aliqua præcepta tradi debuerunt.

2. Præterea, patientia est virtus maximè necessaria, cùm sit « custos aliarum virtutum, » ut Gregorius dicit. Sed de aliis virtutibus dantur absolutè præcepta. Non ergo de patientia fuerunt danda præcepta, quæ intelligantur solùm secundùm præparationem animi, ut Augustinus dicit in lib. *De Serm. Dom. in monte.*

3. Præterea, patientia et perseverantia sunt partes fortitudinis, ut dictum est (qu. 128, qu. 136, art. 4, qu. 137, art. 2). Sed de fortitudine non dantur præcepta affirmativa, sed solùm negativa, ut suprà dictum est (art. 1, ad 2). Ergo etiam neque de patientia et per-

amplius quid faciant; et *Matth.*, X, v. 25 : *Si patremfamilias* Beelzebub *vocaverunt, quantò magis domesticos ejus? Ne ergo timueritis eos.*

devroient pas avoir non plus de préceptes affirmatifs, mais seulement négatifs.

Mais le contraire ressort de la sainte Ecriture.

(Conclusion. — Comme la loi divine instruit l'homme parfaitement de tout ce qui est nécessaire au salut, elle donne des préceptes et des conseils convenables non-seulement sur la force, mais sur ses parties.)

La loi divine apprend à l'homme tout ce qui forme une vie droite. Or, pour vivre dans le bien, l'homme a besoin non-seulement des vertus principales, mais encore des vertus secondaires qui leur sont adjointes. C'est pourquoi la loi divine donne sur les unes et sur les autres tous les préceptes convenables.

Je réponds aux arguments : 1° La magnificence et la magnanimité ne tiennent à la force que par l'excellence et la grandeur de leur objet. Or, l'excellence est de conseil plutôt que de précepte ; aussi n'y avoit-il point lieu de donner des préceptes, mais seulement des conseils sur la magnificence et la magnanimité. Au contraire, les afflictions et les peines de la vie présente sont l'objet de la patience et de la persévérance, non pas à cause de quelque grandeur qui soit en elles, mais dans leur genre propre. Il étoit donc nécessaire que la loi divine donnât des préceptes de patience et de persévérance.

2° Quoique les préceptes affirmatifs obligent toujours, ils n'obligent pas cependant pour toujours, c'est-à-dire à chaque instant, mais seulement pour un lieu et dans un temps déterminé (1). C'est pourquoi les préceptes

(1) Ainsi le précepte d'entendre la messe n'oblige que le dimanche et aux jours de fête, tandis que le septième commandement, par exemple, « Tu ne voleras pas, » oblige en tout temps et en tous lieux.

---

severantia fuerunt danda præcepta affirmativa, sed solùm negativa.

Sed contrarium habetur ex traditione sacræ Scripturæ (1).

(Conclusio. — Cùm lex divina perfectè hominem erudiat in omnibus quæ ad ipsius salutem sunt necessaria, non modò de ipsa fortitudine sed etiam de ejus partibus convenientia præcepta et consilia in lege divina tradita sunt.)

Respondeo dicendum, quòd lex divina perfectè informat hominem de his quæ sunt necessaria ad rectè vivendum. Indiget autem homo ad rectè vivendum, non solùm virtutibus principalibus, sed etiam virtutibus secundariis et adjunctis. Et ideo in lege divina sicut dantur convenientia præcepta de actibus virtutum principalium, ita etiam dantur convenientia præcepta de actibus, secundariarum virtutum et adjunctarum.

Ad primum ergo dicendum, quòd magnificentia et magnanimitas non pertinent ad genus fortitudinis, nisi secundùm quamdam magnitudinis excellentiam, quam circa propriam materiam considerant. Ea autem quæ pertinent ad excellentiam, magis cadunt sub consiliis perfectionis quàm sub præceptis necessitatis : et ideo de magnificentia et de magnanimitate non fuerunt danda præcepta, sed magis consilia. Afflictiones autem et labores præsentis vitæ pertinent ad patientiam et perseverantiam, non ratione alicujus magnitudinis in eis consideratæ, sed ratione ipsius generis : et ideo de patientia et perseverantia fuerunt danda præcepta.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 3, art. 2), præcepta affirmativa etsi semper obligent, non tamen obligant ad semper, sed pro loco et tempore : et ideo

(1) Ubi quoad patientiam quidem, *Eccles.*, II, vers. 4 : *In humilitate tua patientiam habe ; Rom.*, XII, v. 12 : *In tribulatione patientes ; Jac.*, V, v. 7 : *Patientes estote, fratres*.

de la patience devoient, comme les préceptes affirmatifs des autres vertus, s'entendre de la préparation de l'ame, en ce sens que l'homme fût préparé à les accomplir quand il en seroit besoin.

3° La force se distingue de la patience et de la persévérance en ce qu'elle a pour objet les plus grands périls, dans lesquels il faut agir avec plus de prudence : aussi est-il difficile d'indiquer en particulier ce qu'il y faut faire. Tandis que la patience et la persévérance ayant pour objet des afflictions et des peines moins grandes, il y a aussi moins d'inconvénients à marquer la conduite qu'il faut y tenir, surtout d'une manière générale (1).

(1) Avant de passer à la dernière vertu cardinale, qui est la tempérance, résumons rapidement cette question de la force. Nous avons vu que cette vertu avoit pour objet les grands périls, les périls de mort, où l'ame peut être facilement vaincue par la crainte, et que son acte principal étoit le martyre, dans lequel l'homme donne, avec le secours de Dieu, la plus glorieuse preuve d'une force invincible. Nous avons ensuite examiné les différentes parties de la force : la magnanimité, qui conçoit les grands desseins; la magnificence, qui les exécute avec grandeur; la patience, qui supporte sans tristesse les contrariétés, les peines inévitables en toute difficile entreprise; la persévérance, qui surmonte les ennuis de l'attente, le découragement que font naître les obstacles, et qui mène heureusement au but. Après avoir traité de chacune de ces parties, nous avons indiqué les vices qui lui sont opposés : la présomption, l'ambition, la vaine gloire, contraires à la magnanimité par excès, et la pusillanimité par défaut; la parcimonie opposée à la magnificence ; la mollesse, qui fait perdre la persévérance, et l'opiniâtreté qui la pousse au-delà des bornes. Nous avons vu enfin que la force étoit un don et correspondoit à la quatrième béatitude : « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice; » et qu'elle étoit ordonnée, ainsi que les vertus qui en font partie, tant dans l'ancien que dans le nouveau Testament.

---

sicut præcepta affirmativa quæ de aliis virtutibus dantur, sunt accipienda secundùm præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus ea adimplere, cùm opus fuerit; ita etiam præcepta patientiæ.

Ad tertium dicendum, quòd fortitudo secundùm quòd distinguitur à patientia et perseverantia, est circa maxima pericula, in quibus est cautiùs agendum : nec oportet aliquid determinari in particulari quid sit faciendum. Sed patientia et perseverantia sunt circa minores afflictiones et labores : et ideo magis sine periculo potest in eis determinari quid sit agendum, maximè in universali.

usque ad adventum Domini; et mox, vers. 8 : *Patientes estote et vos, et confirmate corda vestra, quoniam adventus Domini appropinquavit; ad Coloss.,* III, v. 12 : *Induite vos ergo sicut electi Dei sancti et dilecti viscera misericordiæ, benignitatem, humilitatem modestiam, patientiam.*

QUESTION CXLI.

De la tempérance.

Passons maintenant à la quatrième vertu cardinale, qui est la tempérance. Nous traiterons d'abord de la tempérance elle-même, puis de ses parties, et enfin de ses préceptes (1).

Sur la tempérance, nous examinerons, premièrement, ce qu'est la tempérance; secondement, les vices qui y sont opposés.

Sur le premier point huit questions se présentent : 1° La tempérance est-elle une vertu? 2° Est-elle une vertu spéciale? 3° A-t-elle pour objet seulement les concupiscences et les plaisirs? 4° A-t-elle pour seul objet les plaisirs du toucher? 5° A-t-elle pour objet les plaisirs du goût, en tant qu'il est goût, ou seulement en tant qu'il se rapporte au toucher? 6° Quelle est la règle de la tempérance? 7° Est-elle une vertu cardinale ou principale? 8° Est-elle la plus grande des vertus?

ARTICLE I.

La tempérance est-elle une vertu?

Il paroît que la tempérance n'est pas une vertu. 1° Aucune vertu ne sauroit être contraire aux inclinations de la nature, puisque « nous avons en nous une aptitude naturelle à la vertu, » *Ethic.*, II. Or, la tempérance éloigne des plaisirs auxquels la nature est portée, *ibid.* Donc la tempérance n'est pas une vertu.

(1) Notre saint auteur va suivre pour la tempérance le même ordre que pour les autres vertus. Il fixera d'abord ce qu'elle est en elle-même, en précisant son objet qui est de régler les concupiscences et les plaisirs du toucher. Il indiquera ensuite ses différentes parties, intégrales, subjectives et potentielles, et traitera des vices opposés à chacune d'elles : la gour-

QUÆSTIO CXLI.

De temperantia, in octo articulos divisa.

Consequenter considerandum est de temperantia. Et primò quidem de ipsa temperantia. Secundò de partibus ejus : Tertiò, de præceptis ipsius.

Circa temperantiam autem primò considerare oportet de ipsa temperantia; secundò de vitiis oppositis.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm temperantia sit virtus. 2° Utrùm sit virtus specialis. 3° Utrùm sit solùm circa concupiscentias et delectationes. 4° Utrùm sit solum circa delectationes tactûs. 5° Utrùm sit circa delectationes gustûs, in quantum est gustus; vel solùm in quantum est tactus quidam. 6° Quæ sit regula temperantiæ. 7° Utrùm sit virtus cardinalis, seu principalis. 8° Utrùm sit potissima virtutum.

ARTICULUS I.

Utrùm temperantia sit virtus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd temperantia non sit virtus. Nulla enim virtus repugnat inclinationi naturæ, eo quòd « in nobis est naturalis aptitudo ad virtutem. » ut dicitur in II. *Ethic.* Sed temperantia retrahit à delectationibus, ad quas natura inclinat, ut dicitur in II. *Ethic.* Ergo temperantia non est virtus.

2° Les vertus sont liées entre elles, comme nous l'avons montré, I, II, quest. LXV, art. 1. Or, on peut avoir la tempérance sans posséder les autres vertus. Car il y a beaucoup d'avares, d'hommes timides, qui sont tempérants. Donc la tempérance n'est pas une vertu.

3° A chaque vertu correspond un don. Or, tous les dons ayant été attribués aux autres vertus, il ne sauroit y en avoir un qui corresponde à la tempérance. Donc celle-ci n'est pas une vertu.

Mais saint Augustin appelle au contraire la tempérance une vertu.

(Conclusion. — Comme la tempérance incline l'homme à la modération et au tempérament qui convient à la raison, il s'ensuit qu'elle est une vertu.)

Comme nous l'avons dit, I, II, quest. LV, art. 3, « il est de l'essence de la vertu de porter l'homme au bien. » Or, d'après saint Denis, « le bien de l'homme consiste à vivre selon la raison, » *De Div. Nom.*, IV. C'est pourquoi la vertu humaine nous porte à ce qui est raisonnable, et c'est ce que fait évidemment la tempérance. Car, comme son nom l'indique, elle implique une modération, un tempérament qui vient de la raison. Elle est donc une vertu.

Je réponds aux arguments : 1° La nature porte à ce qui est convenable à chacun : aussi l'homme désire-t-il naturellement les plaisirs qui lui conviennent. Et comme l'homme est un être raisonnable, il s'ensuit que les plaisirs qui lui conviennent sont ceux que la raison approuve. Or, ce n'est pas de ceux-là que la tempérance éloigne, mais de ceux qui sont contraires à la raison. Il est donc évident que la tempérance, loin de com-

mandise, l'ivrognerie, la luxure, la colère, l'orgueil. A propos de ce vice, il dira quel fut le péché de nos premiers parents et quelle peine il mérita. Il parlera enfin des préceptes de la tempérance. On voit avec quel soin cette question veut être étudiée, puisqu'elle tient à tant de points si importants de la théologie morale.

---

2. Præterea, virtutes sunt connexæ ad invicem, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 65, art. 1). Sed aliqui habent temperantiam, qui non habent alias virtutes : multi enim inveniuntur temperati qui tamen sunt avari, vel timidi. Ergo temperantia non est virtus.

3. Præterea, cuilibet virtuti respondet aliquod donum, ut ex suprà dictis patet (1, 2, quæst. 68). Sed temperantiæ non videtur aliquod donum respondere; quia jam in superioribus, dona omnia sunt aliis virtutibus attributa. Ergo temperantia non est virtus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in VI. *Musicæ* (cap. 15) : « Ea est virtus quæ temperantia nominatur. »

(Conclusio. — Cùm temperantia hominem ad quamdam moderationem et temperiem rationi congruentem inclinet, sequitur inde eam esse virtutem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 55, art. 3), de ratione virtutis est, ut inclinet hominem ad bonum : « Bonum autem hominis est secundùm rationem esse; » ut Dionysius dicit IV cap. *De Div. Nom.* Et ideo virtus humana est quæ inclinat ad id quod est secundùm rationem. Manifestè autem ad hoc inclinat temperantia : nam in ipso ejus nomine importatur quædam moderatio seu temperies, quam ratio facit. Et ideo temperantia est virtus.

Ad primum ergo dicendum, quòd natura inclinat in id quod est conveniens unicuique; unde homo naturaliter appetit delectationem sibi convenientem. Quia verò homo, in quantum hujusmodi, est rationalis, consequens est quòd delectationes sunt homini convenientes, quæ sunt secundùm rationem : et ab his non retrahit temperantia, sed potiùs ab his quæ

battre les inclinations de la nature humaine, se rapporte avec elles. Elle ne combat que les penchants de la nature animale, et qui n'est point sujette à la raison (1).

2° La tempérance, lorsqu'elle est une vertu parfaite, ne va pas sans la prudence, qui manque à tous les hommes vicieux. Aussi ceux-ci ne sauroient-ils avoir la vertu de tempérance, quoiqu'ils en opèrent quelques actes par une disposition de leur nature; car il y a des vertus imparfaites qui sont naturelles à l'homme, ou qu'il acquiert par l'habitude; mais la prudence seule leur donne la perfection nécessaire.

3° Il y a un don qui correspond à la tempérance : c'est le don de crainte, par lequel l'homme réprime les plaisirs de la chair, selon cette parole du Psalmiste, CXVIII : « Glacez mes chairs de votre crainte. » Ce don se rapporte principalement à Dieu, qu'il craint d'offenser; et en cela il correspond à la vertu d'espérance. Mais il peut se rapporter secondairement à tout ce que l'homme évite afin de ne pas offenser Dieu. Car l'homme a grand besoin de la crainte divine pour s'éloigner des choses qui l'attirent le plus et qui font l'objet de la tempérance. Celle-ci a donc pour don correspondant le don de crainte.

(1) Si l'homme n'eût point péché, les inclinations de la nature animale eussent toujours été d'accord avec celles de la raison. Mais la chair entrant souvent en révolte contre l'esprit, il importe qu'elle soit domptée par la tempérance, et que l'ordre, ou l'unité, soit rétabli en nous. L'obéissance du corps à la raison est aussi un vœu de la nature humaine, qui souffre d'être divisée et comme déchirée par les tyrannies des sens rebelles; et c'est pourquoi la tempérance, qui assure cette obéissance, loin de contrarier les inclinations de l'homme les favorise, et satisfait au contraire à la première de toutes, qui est la légitime domination de l'ame sur le corps, de l'esprit sur la chair, de la raison sur les instincts brutaux.

---

sunt contra rationem. Unde patet quòd temperantia non contrariatur inclinationi naturæ humanæ, sed convenit cum ea. Contrariatur tamen inclinationi naturæ bestialis non subjectæ rationi.

Ad secundum dicendum, quòd temperantia secundùm quòd perfectè habet rationem virtutis, non est sine prudentia; qua carent quicumque vitiosi. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, oppositis vitiis subditi, non habent temperantiam quæ est virtus; sed operantur actus temperantiæ ex quadam naturali dispositione, prout virtutes quædam imperfectæ sunt hominibus naturales; ut suprà dictum est (1, 2, qu. 63, art. 1), vel per consuetudinem acquisitæ; quæ sine prudentia non habent perfectionem rationis, ut suprà dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd temperantiæ etiam respondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis refrænatur à delectationibus carnis, secundùm illud *Psalm*. CXVIII : « Confige timore tuo carnes meas. » Donum autem timoris principaliter quidem respicit Deum, cujus offensam vitat : et secundùm hoc correspondet virtuti spei, ut suprà dictum est. » Secundariò autem potest respicere quæcumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam. Maximè autem homo indiget timore divino ad refugiendum ea quæ maximè alliciunt, circa quæ est temperantia. Et ideo temperantiæ etiam correspondet donum timoris.

ARTICLE II.

La tempérance est-elle une vertu spéciale?

Il paroît que la tempérance n'est pas une vertu spéciale. 1° Saint Augustin dit, *De moribus Eccles.*, XV et XIX, que « la tempérance garde l'homme intègre et sans corruption pour Dieu. Or, toutes les vertus produisent le même effet. Donc la tempérance est une vertu générale.

2° Selon saint Ambroise, I. *De Offic.*, XLIII, « ce qu'on regarde et ce qu'on cherche surtout dans la tempérance, c'est la tranquillité d'ame. » Or, cette qualité appartient aussi aux autres vertus. Donc la tempérance est une vertu générale.

3° Au sentiment de Cicéron, « on ne peut séparer ce qui convient de ce qui est honnête, et tout ce qui est juste est convenable. » Or, la tempérance s'attache précisément à ce qui est convenable. Donc elle n'est pas une vertu spéciale.

Le Philosophe au contraire, *Ethic.*, II et III, place la tempérance parmi les vertus spéciales.

(Conclusion. — La tempérance est une vertu spéciale, parce qu'elle modère l'appétit dans les choses qui entraînent le plus l'homme au-delà des bornes de la raison.)

On a quelquefois coutume de donner certains noms généraux à ce qu'il y a de plus remarquable parmi les objets qu'ils désignent. C'est ainsi que chez les anciens le mot ville signifioit la ville par excellence, c'est-à-dire Rome. Le nom de tempérance peut avoir également une double acception: l'une générale, et qui indique la modération que la raison apporte dans les œuvres et les passions humaines, et qui est commune à toutes les vertus morales. Cependant, même sous ce rapport, la tempérance diffère

---

ARTICULUS II.

Utrùm temperantia sit specialis virtus.

Ad secundum sic procedítur. Videtur quòd temperantia non sit specialis virtus. Dicit enim Augustinus lib. *De moribus Eccles.* (cap. 15 et cap. 19), quòd « ad temperantiam pertinet Deo sese integrum incorruptumque servare. » Sed hoc convenit omni virtuti. Ergo temperantia est virtus generalis.

2. Præterea, Ambrosius dicit in I. *De Offic.* (cap. 43), quòd in « temperantia maximè tranquillitas animi spectatur, et quæritur. » Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo temperantia est generalis virtus.

3. Præterea, Tullius dicit in I. *De Offic.*, quòd « decorum ab honesto nequit separari, » et quòd « justa omnia decora sunt. » Sed *decorum* propriè consideratur in temperantia, ut ibidem dicitur. Ergo temperantia non est specialis virtus.

Sed contra est, quòd Philosophus in II. et III. *Ethic.*, ponit eam specialem virtutem.

(Conclusio. — Temperantia, ut moderatur appetitum in his quæ maximè hominem alliciunt ad ea quæ contra rationem sunt, est specialis virtus.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm consuetudinem humanæ locutionis, aliqua nomina communia restringuuntur ad ea quæ sunt præcipua inter illa quæ sub tali communitate continentur; sicut nomen *urbis* accipitur antonomasticè pro Roma. Sic ergo nomen *temperantiæ* dupliciter accipi potest. Uno modo, secundùm communitatem suæ significationis: et sic temperantia significat quamdam temperiem (id est, moderationem) quam ratio ponit in humanis operationibus et passionibus; quod est commune in omni virtute morali. Differt

de la force, car l'une nous éloigne de ce qui entraîne l'appétit au-delà des bornes de la raison, tandis que l'autre nous pousse à supporter ou à entreprendre ce que l'homme craint d'ordinaire. Mais considérée *antonomastiquement*, la tempérance par laquelle on éloigne l'appétit des choses qui attirent le plus les hommes, est une vertu spéciale, ayant son objet propre aussi bien que la force.

Je réponds aux arguments : 1° Ce qui entraîne l'homme à s'écarter des règles de la raison et de la loi divine, cause une grande corruption dans son appétit. C'est pourquoi l'intégrité, que saint Augustin attribue à la tempérance, peut se prendre aussi bien que celle-ci dans un double sens, l'un général, l'autre particulier.

2° Les choses qui font l'objet de la tempérance, sont de nature à beaucoup troubler l'homme, parce qu'elles lui sont essentielles, comme nous le dirons plus loin, articles 4 et 5. C'est pourquoi on attribue par excellence la tranquillité d'ame à la tempérance, quoique cette qualité convienne généralement à toutes les vertus.

3° La beauté est excellemment le fruit de la vertu ; on la rapporte cependant à la tempérance par un double motif. D'abord, parce que dans son acception générale la tempérance consiste en une proportion parfaite, qui produit la beauté, comme le prouve saint Denis, *De Div. Nom.*, IV. En second lieu, parce que la tempérance réprime dans l'homme les excès de la nature animale, qui l'avilissent. C'est donc avec raison que l'on dit que la beauté est le résultat de la tempérance. Ce n'est pas moins justement qu'on lui attribue l'honnêteté. Car selon saint Isidore, *Etymolog.*,

---

tamen ratione temperantia à fortitudine, etiam secundùm quòd utraque sumitur, ut virtus communis. Nam temperantia retrahit ab his quæ contra rationem appetitum alliciunt : fortitudo autem impellit ad ea sustinenda, vel aggrediendа, propter quæ homo refugit bonum rationis. Si verò consideretur antonomasticè *temperantia* secundùm quòd refrænat appetitum ab his quæ maximè alliciunt hominem, sic est specialis virtus habens specialem materiam, sicut et fortitudo (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd appetitus hominis maximè corrumpitur per ea quibus allicitur homo ad recedendum à regula rationis et legis divinæ. Et ideo sicut ipsum temperantiæ nomen potest dupliciter sumi (uno modo communiter, alio modo excellenter), ita et *integritas* quam temperantiæ Augustinus attribuit.

Ad secundum dicendum, quòd ea circa quæ est temperantia, maximè possunt animum inquietare, propter hoc quòd sunt homini essentialia, ut infrà dicetur (art. 4 et 5). Et ideo tranquillitas animi per quamdam excellentiam attribuitur temperantiæ, quamvis communiter conveniat omnibus virtutibus.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti excellenter, tamen attribuitur temperantiæ duplici ratione. Primò quidem secundùm communem rationem temperantiæ, ad quam pertinet quædam moderata et conveniens proportio, in qua consistit ratio pulchritudinis, ut patet per Dionysium IV. cap. *De Div. Nom.* Alio modo, quia ea à quibus refrænat temperantia, sunt infima in homine, convenientia ei secundùm naturam bestialem, ut infrà dicetur (qu. 142, art. 4); et ideo ex eis maximè natus est homo deturpari. Et per consequens pulchritudo maximè attribuitur temperantiæ, quæ præcipuè turpitudinem hominis tollit, Et ex eadem ratione *honestum* maximè attribuitur temperantiæ : dicit enim

(1) Sic Augustinus, lib. I. *De libero arbit.*, cap. 13 : *Temperantia est animæ affectio coercens et cohibens appetitum ab iis rebus quæ turpiter appetuntur.*

X, « on appelle honnête ce qui n'a rien de honteux, et le mot honnêteté signifie comme un état d'honneur. » Or ceci est l'effet de la tempérance, qui réprime les vices les plus honteux, comme nous le dirons plus bas, quest. CXLII, art. 4.

ARTICLE III.

La tempérance a-t-elle pour objet seulement les concupiscences et les plaisirs?

Il paroît que la tempérance n'a pas seulement pour objet les concupiscences et les plaisirs. 1° Selon Cicéron, *De Rhetor. invent.*, lib. II, « la tempérance est une domination ferme et modérée de la raison sur les passions honteuses et les autres tendances déréglées de l'ame ; » ce qui comprend toutes les passions. Donc la tempérance n'a pas seulement pour objet les concupiscences et les plaisirs.

2° La vertu a pour objet le bien difficile. Or, il est plus difficile de tempérer la crainte, surtout dans les périls de mort, que de modérer les concupiscences et les plaisirs, que la douleur et la crainte de la mort nous font mépriser d'elles-mêmes ; lib. LXXXIII *Quæst.*, *Quæst.* XXXVI. Donc les concupiscences et les plaisirs ne sont pas l'objet principal de la tempérance.

3° Selon saint Ambroise, I. *de Offic.*, XLIII, « la grâce de la modération appartient à la tempérance. » Cicéron dit aussi, I. *de Offic.*, que « la tempérance apaise les troubles de l'ame et règle toute chose. » Or, l'homme doit régler non-seulement les concupiscences et les plaisirs, mais encore les actes extérieurs et toutes les autres choses de ce genre. Donc les concupiscences et les plaisirs ne sont pas les seuls objets de la tempérance.

Isidorus in lib. *Etymol.* (1) : « Honestus dicitur qui nil habet turpitudinis, nam honestas dicitur quasi honoris status; » qui maximè consideratur in temperantia, quæ repellit vitia maximè opprobriosa, ut infrà dicetur (qu. 142, art. 4).

ARTICULUS III.

Utrùm temperantia sit solùm circa concupiscentias et delectationes.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd temperantia non sit solùm circa concupiscentias et delectationes. Dicit enim Tullius in sua *Rhet.* (sive *De Rhetorica inventione*, lib. II), quòd « temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio. » Sed impetus animi dicuntur omnes animæ passiones. Ergo videtur quòd temperantia non sit solùm circa concupiscentias et delectationes.

2. Præterea, « virtus est circa difficile et bonum (2). » Sed difficilius videtur esse temperare timorem, maximè circa pericula mortis, quàm moderari concupiscentias et delectationes, quæ propter dolores et pericula mortis contemnuntur, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quæstionum* (qu. 36). Ergo videtur quòd temperantiæ virtus non sit præcipuè circa concupiscentias et delectationes.

3. Præterea, « ad temperantiam pertinet moderationis gratia , » ut Ambrosius dicit in I. *De offic.* (cap. 43). Et Tullius dicit in I. *De offic.*, quòd « ad temperantiam pertinet omnis sedatio perturbationum animi, et rerum modus. » Oportet autem modum ponere, non solùm in concupiscentiis et delectationibus, sed etiam in exterioribus actibus, et quibuslibet exterioribus. Ergo temperantia non est solùm circa concupiscentias et delectationes.

(1) Vel *Origin.* lib. X, lit. H, paulò aliter : *Honestus quòd nihil habeat turpitudinis : nam quid honestas nisi honor perpetuus quasi honoris status.*

(2) Æquivalenter non expressè, cùm ait quòd *nemo est qui non magis fugiat dolorem*

Mais selon saint Isidore, lib. *Etymolog.*, « la tempérance réprime la concupiscence et les plaisirs honteux. »

(Conclusion. — La tempérance règle les concupiscences et les plaisirs des sens, et elle modère les tristesses qui naissent de leur privation.)

Le propre de la vertu morale est comme nous l'avons dit, quest. CXXIII, art. 1 et 2, et quest. CXXXVI, art. 1, de protéger la raison contre les passions qui la combattent. Or, les passions produisent dans l'ame un double mouvement, l'un qui entraîne l'appetit sensitif vers les biens sensibles et corporels, l'autre qui l'éloigne des maux de la même nature. Le premier mouvement n'est contraire à la raison que quand il est déréglé; car les biens sensibles et corporels, considérés en eux-mêmes, ne sont pas opposés à la raison, ils lui servent plutôt d'instrument pour atteindre sa fin. Mais ce qui lui répugne, c'est que l'appétit sensitif les recherche avec excès. C'est pourquoi la vertu morale modère ces passions dans leur élan vers le bien. Le mouvement de l'appétit sensitif qui éloigne des maux sensibles, est aussi contraire à la raison, mais par un autre motif; lorsqu'il nous fait fuir des maux que la raison veut que nous supportions, et que par conséquent il nous éloigne de la raison. En cette circonstance, la vertu morale donne à l'ame la fermeté nécessaire pour résister et rester dans les bornes de la raison. De même donc que la force a pour objet la passion qui porte à fuir les maux corporels, c'est-à-dire la crainte, et par conséquence l'audace qui surmonte toutes les terreurs dans l'espoir de quelque bien; de même aussi la tempérance a pour objet

---

Sed contra est, quod Isidorus dicit in lib. *Etymol.*, quòd « temperantia est, qua libido concupiscentiaque refrænatur. »

(Conclusio. — Temperantia circa concupiscentias et delectationes bonorum sensibilium et circa tristitias ex absentia ejusmodi bonorum orientes, ut earum moderatrix versatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 123, art. 1 et 2, et qu. 136, art. 1), ad virtutem moralem pertinet conservatio boni rationis contra passiones rationi repugnantes. Motus autem passionum animæ est duplex, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 23, art. 2), cùm de passionibus ageretur. Unus quidem secundùm quòd appetitus sensitivus prosequitur sensibilia et corporalia bona. Alius autem secundùm quòd refugit sensibilia et corporalia mala. Primus autem motus appetitûs sensitivi præcipuè repugnat rationi per immoderantiam. Nam bona sensibilia et corporalia secundùm suam speciem considerata non repugnant rationi; sed magis serviunt ei, sicut instrumenta, quibus ratio utitur ad consecutionem proprii finis. Repugnat autem ei præcipuè secundùm quòd appetitus sensitivus in ea tendit non secundùm modum rationis : et ideo ad virtutem moralem pertinet propriè hujusmodi passiones moderari, quæ important prosecutionem boni. Motus autem appetitûs sensitivi refugientis mala sensibilia, præcipuè contrariatur rationi; non quidem secundùm suam immoderantiam, sed maximè secundùm suum discessum; prout scilicet aliquis refugiendo mala sensibilia et corporalia, quæ interdum concomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis : et ideo ad virtutem moralem pertinet, in hujusmodi discessu firmitatem præstare in bono rationis. Sicut ergo virtus fortitudinis, de cujus ratione est firmitatem præstare, præcipuè consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporalium malorum, scilicet circa timorem; ex consequenti autem circa audaciam, quæ aggreditur terribilia sub spe alicujus boni : ita etiam temperantia, quæ importat moderationem

quàm appetat voluptatem; quandoquidem videmus etiam immanissimas bestias à maximis voluptatibus absterreri dolorum metu, etc. Perperàm autem priùs, ut ex qu. 46 notabatur.

de modérer les passions qui entraînent vers les biens sensibles, c'est-à-dire la concupiscence et le plaisir, et par conséquence la tristesse qui naît de la privation de ces plaisirs. Car la grandeur des obstacles enfante l'audace, comme la privation des plaisirs produit la tristesse.

Je réponds aux arguments : 1° Comme nous l'avons dit en parlant des passions, I, II, quest. XXIII, art. 1 et 2, les passions qui nous font fuir le mal, présupposent celles qui nous font rechercher le bien, de même que les passions de l'irascible présupposent celles du concupiscible. Or, comme la tempérance modère directement les passions du concupiscible qui tendent au bien, elles modifient aussi par conséquence toutes les autres, puisque la modération des premières entraîne celle des secondes. Car celui qui ne désire pas avec excès, espère modérément, et s'afflige modérément aussi de la privation de ce qu'il désiroit.

2° La concupiscence implique un mouvement de l'appétit vers ce qui est désirable, et c'est à la tempérance qu'il appartient de le modérer. Mais la crainte implique une répulsion de l'ame pour le mal, contre laquelle l'homme a besoin d'être affermi, ce que fait la force. C'est pourquoi la tempérance a pour objet propre la concupiscence, tandis que les craintes sont l'objet de la force.

3° Les actes extérieurs procèdent des passions intérieures de l'ame, c'est pourquoi leur modération dépend de celle des passions intérieures.

---

quamdam, præcipuè consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam, et delectationem : ex consequenti autem circa tristitias, quæ contingunt ex absentia talium delectationum. Nam sicut audacia præsupponit terribilia, ita etiam tristitia talis provenit ex absentia prædictarum delectationum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 23, art. 1 et 2), cùm de passionibus ageretur, passiones quæ pertinent ad pugnam mali præsupponunt passiones quæ pertinent ad prosecutionem boni; et passiones irascibilis præsupponunt passiones concupiscibilis. Et sic, dum temperantia directè modificat passiones concupiscibilis tendentes in bonum, per quamdam consequentiam modificat omnes alias passiones; in quantum ad moderantiam priorum passionum sequitur moderantia posteriorum. Qui enim non immoderatè concupiscit, consequens est ut moderatè speret, et moderatè de absentia concupiscibilium tristetur.

Ad secundum dicendum, quòd concupiscentia importat impetum quemdam appetitûs in delectabile, qui indiget refrænatione; quod pertinet ad temperantiam. Sed timor importat retractionem quamdam animi ab aliquibus malis, contra quod indiget homo animi firmitate, quam præstat fortitudo. Et ideo temperantia propriè est circa concupiscentias; fortitudo circa timores.

Ad tertium dicendum, quòd exteriores actus procedunt ab interioribus animæ passionibus. Et ideo moderatio eorum dependet à moderatione interiorum passionum.

ARTICLE IV.

La tempérance a-t-elle seulement pour objet les concupiscences et les plaisirs du toucher?

Il paroît que la tempérance n'a pas seulement pour objet les concupiscences et les plaisirs du toucher. 1° Saint Augustin, *De Mor. Eccles.*, XIX, dit que « l'effet de la tempérance est de réprimer et d'apaiser les passions auxquelles nous sommes portés, qui nous éloignent des lois de Dieu et nous font perdre les récompenses que sa bonté nous prépare. » Et il ajoute un peu après que «l'office de la tempérance est de mépriser toutes les convoitises corporelles, aussi bien que la gloire populaire.» Or, nous ne sommes pas détournés des lois de Dieu seulement par les passions qui ont pour objet les plaisirs du toucher, mais encore par le désir des autres sens, qui se rattachent aux jouissances corporelles, par la cupidité des richesses, ou de la gloire du monde. Car selon saint Paul, I. *Tim.*, *ult.*, « la cupidité est la racine de tous les maux. » Donc la tempérance n'a pas seulement pour objet la concupiscence des plaisirs du toucher.

2° Le Philosophe dit, *Ethic.*, IV, que «celui qui se rend justice en se croyant digne des moindres honneurs, a la vertu de tempérance, tandis que le magnanime ne l'a pas.» Or, les honneurs grands ou petits, dont il est ici question, ne sont pas des plaisirs du toucher, mais des jouissances de l'ame. Donc la tempérance n'a pas seulement pour objet la concupiscence des plaisirs du toucher.

3° Tout ce qui est du même genre paroît former la matière de chaque vertu. Or, les plaisirs des sens sont tous du même genre, ils doivent donc tous être l'objet de la tempérance.

ARTICULUS IV.

Utrùm temperantia sit solùm circa concupiscentias et delectationes tactûs.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd temperantia non solùm sit circa concupiscentias et delectationes tactûs. Dicit enim Augustinus in lib. *De morib. Eccles.* (cap. 19), quòd « munus temperantiæ est in coercendis sedandisque cupiditatibus, quibus inhiamus in ea quæ nos avertunt à legibus Dei, et à fructu bonitatis ejus. » Et post pauca subdit quòd « officium temperantiæ est contemnere omnes corporales illecebras laudemque popularem. » Sed non solùm cupiditates delectationum tactûs avertunt nos à legibus Dei, sed etiam concupiscentiæ delectationum aliorum sensuum, quæ etiam pertinent ad illecebras corporales; et similiter cupiditates divitiarum, vel etiam mundanæ gloriæ. Unde dicitur I. *ad Timoth.*, ult., quòd « radix omnium malorum est cupiditas (1). » Ergo temperantia non est solùm circa concupiscentias delectationum tactûs.

2. Præterea, Philosophus dicit in IV. *Ethicorum*, quòd « ille qui est parvis dignus, et his dignificat seipsum, est temperatus, non autem magnanimus. » Sed honores parvi, vel magni, de quibus ibi loquitur, non sunt delectabiles secundùm tactum, sed secundùm apprehensionem animalem. Ergo temperantia non est solùm circa concupiscentias delectationum tactûs.

3. Præterea, ea quæ sunt unius generis, videntur eadem ratione pertinere ad materiam alicujus virtutis. Sed omnes delectationes sensuum videntur esse unius generis. Ergo pari ratione pertinent ad materiam temperantiæ.

(1) Non qualiscumque, sed *argenti*, φιλαργυρία, ut jam alibi notavimus.

4° Les plaisirs spirituels l'emportent sur les plaisirs du corps, comme nous l'avons montré en parlant des passions, I, II, question XXXI, article 5. Or, l'amour des plaisirs spirituels nous éloigne quelquefois des lois de Dieu et de la vertu, comme par exemple le plaisir immodéré de la science, selon cette promesse que le démon fit au premier homme, *Genes.*, III : « Vous serez comme les dieux, connoissant le bien et le mal. » Donc la tempérance n'a pas seulement pour objet les plaisirs du toucher.

5° Si les plaisirs du toucher étoient l'objet propre de la tempérance, il ne devroit y avoir aucune exception. Or, les plaisirs du jeu n'y sont pas compris. Donc la tempérance n'a pas pour objet propre les plaisirs du toucher.

Mais selon le Philosophe, *Ethic.*, III : « Le propre de la tempérance est de réprimer les concupiscences et les plaisirs du toucher. »

(Conclusion. — La tempérance ayant pour objet la concupiscence des plus grandes jouissances, doit réprimer les plaisirs de la chair et ceux du boire et du manger.)

Les concupiscences et les plaisirs sont l'objet de la tempérance, comme la crainte et l'audace sont l'objet de la force. Or, celle-ci réprime la crainte des plus grands maux, qui peuvent détruire la nature, comme sont les périls de mort. De même la tempérance doit réprimer la concupiscence des plus grands plaisirs. Comme le plaisir s'accroît selon que les actes sont plus dans les goûts de la nature, il n'y a pas dans la nature animale de plus grands plaisirs que ceux qui conservent l'individu, tels que le boire et le manger, ou qui conservent l'espèce par l'union des sexes. C'est pourquoi les plaisirs de la chair ainsi que les plaisirs du boire et du man-

---

4. Præterea, delectationes spirituales sunt majores quàm corporales, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 31, art. 5), cùm de passionibus ageretur. Sed quandoque propter concupiscentias delectationum spiritualium aliqui discedunt à legibus Dei, et à statu virtutis, sicut propter curiositatem scientiæ : unde et primo homini diabolus scientiam promisit, *Gen.*, III, dicens : « Eritis sicut dii, scientes bonum et malum (1). Ergo non solum temperantia est circa delectationes tactûs.

5. Præterea, si delectationes tactûs essent propria materia temperantiæ, oporteret quòd circa omnes delectationes tactûs temperantia esset. Non autm est circa omnes; putà, circa eas quæ sunt in ludis. Ergo delectationes tactûs non sunt propria materia temperantiæ.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd « temperantia propriè est circa concupiscentias et delectationes tactûs. »

(Conclusio. — Temperantia, cùm circa concupiscentias maximarum delectationum sit, oportet ipsam circa ciborum et potuum ac venereorum delectationes versari.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 3), ita est temperantia circa concupiscentias et delectationes, sicut fortitudo est circa timores et audacias. Fortitudo autem est circa timores et audacias respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura extinguitur, quæ sunt pericula mortis : unde similiter temperantia oportet quòd sit circa concupiscentias maximarum delectationum. Et quia delectatio consequitur operationem connaturalem, tantò aliquæ delectationes sunt vehementiores, quantò consequuntur operationes magis naturales. Maximè autem naturales animalibus sunt operationes quibus conservatur natura individui per cibum et potum, et natura speciei per conjunctionem maris et fœminæ : et ideo circa delectationes ciborum et potuum, et circa delectationes venereorum, est propriè temperantia.

(1) Non illum quidem immediatè alloquendo, sed mulierem ejus Evam; perinde tamen ac si eum fuisset allocutus, quia per Evam id præstitit.

ger, qui se rapportent aux sens du toucher, sont l'objet propre de la tempérance. D'où il suit que celle-ci a pour objet les plaisirs du toucher.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin entend ici par la tempérance, non pas une vertu spéciale ayant un objet déterminé, mais la modération de la raison en toutes choses, ce qui est une condition générale de la vertu. On peut dire aussi que celui qui a le pouvoir de réprimer les plus grands plaisirs, sait également réprimer les moindres. C'est pourquoi la tempérance qui modère principalement la concupiscence des plaisirs du toucher, modère aussi les autres concupiscences, mais secondairement.

2° Le Philosophe prend ici la tempérance pour la modération des choses extérieures, auxquelles il faut tendre dans une juste mesure; mais il ne veut pas parler de la modération des affections de l'ame, qui est le propre de la vertu de tempérance.

3° Les jouissances des sens ne sont pas les mêmes dans l'homme que dans les autres animaux. Car dans ceux-ci tous les plaisirs des sens se rapportent aux jouissances du toucher. Ainsi le lion ne se réjouit de voir ou d'entendre le cerf, que parce qu'il va lui servir de nourriture. Dans l'homme, au contraire, tous les sens ont leurs jouissances propres; et celles-ci ne se rapportent à la tempérance qu'autant qu'elles se rapportent aux plaisirs du toucher. Ainsi l'homme se réjouit d'entendre une musique harmonieuse, mais ce plaisir n'est que secondaire, parce qu'il ne tend pas à la conservation de la nature. Ces sortes de passions ne sauroient donc être l'objet principal de la tempérance. Celle-ci ne les modère que secondairement et par voie de conséquence.

4° Les plaisirs spirituels, quoique plus grands de leur nature que les

---

Hujusmodi autem delectationes consequuntur sensum tactûs : unde relinquitur quòd temperantia sit circa delectationes tactûs.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus ibi videtur accipere temperantiam non secundùm quòd est specialis virtus habens determinatam materiam, sed secundùm quòd ad eam pertinet moderatio rationis in quacumque materia; quod pertinet ad generalem conditionem virtutis. Quamvis etiam dici possit quòd ille qui potest refrænare maximas delectationes, multò etiam magis potest refrænare minores delectationes. Et ideo ad temperantiam principaliter quidem et propriè pertinet moderari concupiscentias delectationum tactûs; secundariò autem alias concupiscentias.

Ad secundum dicendum, quòd Philosophus ibi refert nomen temperantiæ ad moderationem exteriorum rerum, dum scilicet aliquis tendit in aliqua sibi commensurata; non autem prout refertur ad moderationem affectionum animæ, quæ pertinet ad virtutem temperantiæ.

Ad tertium dicendum, quòd delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus, et aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes, nisi in ordine ad sensibilia tactus; sicut leo delectatur videns cervum vel audiens vocem ejus, propter cibum. Homo autem delectatur secundùm alios sensus, non solùm propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilium : et sic, circa delectationes aliorum sensuum, in quantum referuntur ad delectationes tactûs, est temperantia; non principaliter, sed ex consequenti. In quantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui convenientiam (sicut cùm delectatur homo in sono bene harmonizato) ista delectatio non pertinet ad conservationem naturæ. Unde non habent hujusmodi passiones illam principalitatem, ut circa eas antonomasticè temperantia dicatur.

Ad quartum dicendum, quòd delectationes spirituales etsi secundùm suam naturam sint

plaisirs corporels, ne sont pas éprouvés par les sens, et par conséquent n'affectent pas aussi violemment l'appétit sensitif, dont la vertu morale modère les élans. On peut dire encore que les plaisirs spirituels sont plus par eux-mêmes selon la raison, et que l'on n'est obligé de les réprimer que par accident, lorsqu'ils détournent d'un bien préférable et plus nécessaire.

5° Tous les plaisirs du toucher ne tendent pas à la conservation de la nature, et c'est pourquoi ils ne sont pas tous l'objet de la tempérance.

ARTICLE V.

La tempérance a-t-elle pour objet les plaisirs propres du goût?

Il paroît que la tempérance a pour objet les plaisirs propres du goût.
1° Les plaisirs du goût se trouvent dans le boire et le manger, lesquels sont plus nécessaires à la vie de l'homme que les plaisirs de la chair, qui tiennent au toucher. Or, comme nous l'avons dit, la tempérance a pour objet le plaisir qui naît des choses nécessaires à la vie. Donc la tempérance a plutôt pour objet les plaisirs du goût que les plaisirs du toucher.

2° La tempérance se rapporte aux passions plutôt qu'aux choses elles-mêmes. Or, si par le toucher nous sentons la substance des aliments, c'est par la saveur qui est l'objet propre du goût, que nous y trouvons du plaisir. Donc la tempérance se rapporte plus au goût qu'au toucher.

3° Selon le Philosophe, *Ethic.*, VII, « la tempérance et l'intempérance, la continence et l'incontinence ont le même objet aussi bien que la persévérance et la mollesse, » à laquelle se rapportent les délices. Or, le plaisir que l'on trouve dans la saveur fait partie de ce que l'on appelle

---

majores delectationibus corporalibus, tamen non ita percipiuntur sensu; et per consequens non ita vehementer afficiunt appetitum sensitivum, contra cujus impetum bonum rationis conservatur per moralem virtutem. Vel dicendum quòd delectationes spirituales, per se loquendo, sunt secundùm rationem : unde non sunt refrænandæ nisi per accidens, in quantum scilicet una delectatio spiritualis retrahit ab alia potiori et magis debitâ.

Ad quartum dicendum, quòd non omnes delectationes tactûs pertinent ad naturæ conservationem. Et ideo non oportet quòd circa omnes delectationes tactûs sit temperantia.

ARTICULUS V.

Utrùm circa proprias delectationes gustûs sit temperantia.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd circa proprias delectationes gustûs sit temperantia. Delectationes enim gustûs sunt in cibis et potibus, qui magis sunt necessarii ad hominis vitam quàm delectationes venereorum, quæ pertinent ad tactum. Sed secundùm prædicta, temperantia est circa delectationes eorum quæ sunt necessaria ad vitam hominis. Ergo temperantia est magis circa proprias delectationes gustûs, quam circa proprias delectationes tactûs.

2. Præterea, temperantia est circa passiones magis quàm circa res ipsas. Sed sicut dicitur in II. *De anima* (text. 28), « tactus videtur esse sensus alimenti: » quantum ad ipsam substantiam alimenti. Sapor autem, qui est propriè objectum gustûs, est sicut delectamentum alimentorum. Ergo temperantia magis est circa gustum quàm circa tactum.

3. Præterea, sicut dicitur in VII. *Ethic.*, « circa eadem sunt temperantia et intemperantia, continentia, et incontinentia, perseverantia et mollities; » ad quam pertinent deliciæ. Sed ad delicias videtur pertinere delectatio quæ

les délices. Donc la tempérance a pour objet les plaisirs du goût, auxquels se rattache la saveur.

Mais le Philosophe dit au contraire, *Ethic.*, VIII, que « la tempérance et l'intempérance ne font presqu'aucun usage du goût. »

(Conclusion. — La tempérance a plutôt pour objet les plaisirs du goût que ceux des autres sens.)

La tempérance s'exerce sur les principaux plaisirs qui tiennent à la conservation de la vie humaine, soit dans l'espèce, soit dans l'individu. On peut y considérer deux choses, l'une principale, l'autre secondaire. La première se rapporte à l'usage de ce qui est nécessaire : ainsi la femme est nécessaire à la conservation de l'espèce, tandis que le boire et le manger sont nécessaires à la conservation de l'individu. Or, un plaisir essentiel est joint à l'usage de ce qui est nécessaire. La seconde considération se rapporte à ce qui rend une chose plus ou moins agréable, comme la beauté et l'ornement de la femme, la saveur et la bonne odeur des mets. C'est pourquoi la tempérance a principalement pour objet les plaisirs du toucher, qui se rapportent à l'usage des choses nécessaires, car on ne peut s'en servir qu'en les touchant. Quant aux plaisirs du goût, de l'odorat ou de la vue, ils ne se rapportent à la tempérance et à l'intempérance que secondairement, en tant qu'ils rendent plus agréable l'usage des choses nécessaires. Cependant, comme le goût se rapproche plus du toucher que les autres sens, il est aussi plus qu'eux l'objet de la tempérance (1).

(1) La tempérance est une vertu principale parce qu'elle règle un objet fort important, qui est l'usage des choses nécessaires à la vie. Ces choses sont de deux sortes : les unes conservent la vie dans l'individu, comme le boire et le manger; les autres la conservent dans l'espèce par la génération. Toutes deux se rapportent au sens du toucher, dont l'homme se sert pour sa nourriture et pour les plaisirs de la chair. C'est donc ce sens qui éprouve le plaisir principal attaché par Dieu aux objets qu'il a créés pour être le soutien de la vie et assurer la durée du genre humain. Et plus le but étoit grand, plus il a voulu que fût grand aussi ce plaisir,

---

nest saporibus, qui pertinent ad gustum. Ergo temperantia est circa delectationes proprias gustûs.

Sed contra est, quod Philosophus dicit VIII. *Ethic.*, quòd « temperantia et intemperantia videntur gustu parvum vel nihil uti. »

(Conclusio. — Temperantia magis est circa delectationes gustûs quàm circa delectationes aliorum sensuum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 4), temperantia consistit circa præcipuas delectationes; quæ maximè pertinent ad conservationem humanæ vitæ vel in specie, vel in individuo : in quibus consideratur aliquid principaliter, et aliquid secundariò. Principaliter quidem, ipse usus necessariorum; putà vel fœminæ, quæ est necessaria ad conservationem speciei; vel cibi et potûs, quæ sunt necessaria ad conservationem individui : et ipse usus horum necessariorum habet quamdam essentialem delectationem adjunctam. Secundariò autem consideratur circa utrumque usum aliquid quod facit ad hoc quòd usus sit magis delectabilis, sicut pulchritudo et ornatus fœminæ, et sapor delectabilis in cibo, et etiam odor. Et ideo principaliter temperantia est circa delectationem tactûs, quæ per se consequitur ipsum usum necessariarum rerum, quarum omnis usus est in tangendo. Circa delectationes autem gustûs, vel olfactûs, vel visûs, est temperantia et intemperantia secundariò; in quantum sensibilia horum sensuum conferunt ad delectabilem usum rerum necessariarum quæ pertinent ad tactum. Quia tamen gustus propinquior est tactui quàm alii sensus, ideo temperantia magis est circa gustum quàm circa alios sensus.

Je réponds aux arguments : 1° L'usage des aliments et le plaisir qui en ressort naturellement se rapportent au toucher, lequel, selon le Philosophe, II. *De anim.*, « est le sens de l'aliment. » Car nous nous nourrissons de ce qui est chaud et froid, humide et sec. Mais le goût distingue les saveurs, desquelles naît le plaisir que nous trouvons dans la nourriture.

2° Le plaisir que donne la saveur est une qualité additionnelle, tandis que le plaisir du toucher suit de lui-même l'usage du boire et du manger.

3° Les délices naissent d'abord de la substance même de l'aliment, et secondairement seulement de sa préparation et de son exquise saveur.

ARTICLE VI.

La règle de la tempérance doit-elle être prise dans les nécessités de la vie présente?

Il paroît que la règle de la tempérance ne doit pas être prise dans les nécessités de la vie présente. 1° Ce qui est supérieur ne doit pas se régler sur l'inférieur. Or, la tempérance, qui est une vertu de l'ame, est supérieure aux nécessités du corps. Donc la règle de la tempérance ne doit pas être prise dans les nécessités du corps.

en sorte que les moyens fussent proportionnés à la fin. Le sens du toucher n'est pas cependant le seul qui jouisse des objets dont nous parlons. Le goût perçoit la saveur des aliments, l'odorat leur parfum; la vue est charmée par la beauté, l'ouïe par la douceur de la voix; mais ces plaisirs ne sont que secondaires, et c'est pourquoi ils ne forment pas l'objet principal de la tempérance qui se trouve dans les délectations du toucher. Ils ne sont pour cette vertu qu'un objet secondaire. Cependant, parmi eux, le goût tient la première place, parce qu'il est presque toujours lié aux délectations du toucher dans l'usage des aliments. Il est rare en effet que ceux-ci n'aient pas une saveur agréable, ou que la faim fait paroître telle. C'est à cause de cette liaison que notre saint auteur leur a consacré un article particulier; mais en y réfléchissant on voit qu'ils ne sont que secondaires, puisque la faim et la soif peuvent être apaisées, et la vie entretenue, indépendamment de cette saveur, c'est-à-dire par les mets et les boissons qui flattent le moins le goût. Il est impossible au contraire que le sens du toucher ne soit pas frappé et satisfait par l'alimentation. Là est donc le plaisir le plus vif, parce que là se trouve le besoin le plus impérieux, et là est aussi l'objet principal de la tempérance.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam ipse usus ciborum et delectatio essentialiter ipsum consequens ad tactum pertinent : unde Philosophus dicit in II. *De anima* (ut suprà), quòd « tactus est sensus alimenti. » Nutrimur enim calido et frigido, humido et sicco. Sed ad gustum pertinet discretio saporum, qui conferunt ad delectationem alimenti, in quantum sunt signa convenientis nutrimenti.

Ad secundum dicendum, quòd delectatio saporis est quasi superveniens; sed delectatio tactûs per se consequitur usum cibi et potûs.

Ad tertium dicendum, quòd deliciæ principaliter quidem consistunt in ipsa substantia alimenti, sed secundariò in exquisito sapore et præparatione ciborum.

ARTICULUS VI.

Utrùm regula temperantiæ sit sumenda secundùm necessitatem præsentis vitæ.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd regula temperantiæ non sit sumenda secundùm necessitatem præsentis vitæ. Superius enim non regulatur ab inferiori. Sed temperantia cùm sit virtus animæ, est superior quàm necessitas corporalis. Ergo regula temperantiæ non debet sumi secundùm necessitatem corporalem.

2° Quiconque dépasse la règle, pèche. Si donc les nécessités corporelles étoient la règle de la tempérance, tout plaisir que l'on prendroit au-delà des besoins de la nature, qui sont peu nombreux, deviendroit un péché contre la tempérance; ce qui est insoutenable.

3° On ne sauroit pécher en suivant la règle. Or, si la tempérance se régloit d'après les nécessités du corps, on pourroit se servir de tout sans pécher dès que le corps en auroit besoin, par exemple pour recouvrer la santé : ce qui est faux. Donc les nécessités du corps ne sont point la règle de la tempérance.

Mais saint Augustin dit au contraire, *De moribus Eccles.*, XXI, que « l'homme tempérant trouve dans la sainte Ecriture une règle pour le diriger dans les choses de cette vie, à savoir qu'il n'aime rien, qu'il ne désire rien que ce qui est nécessaire au soutien de sa vie et à l'accomplissement de ses devoirs, s'en servant avec modération, et non par une affection déréglée. »

(Conclusion. — On doit prendre la règle de la tempérance dans les nécessités de la vie présente.)

Le mérite de la vertu morale consiste à suivre la raison; car, selon saint Denis, *De Div. Nom.*, IV, « ce qui est bien est toujours raisonnable. » Mais la raison ordonne chaque chose d'après sa fin. La fin doit donc être la règle d'après laquelle nous dirigeons nos actions. Or, tous les plaisirs qui sont à l'usage de l'homme ont pour but de subvenir à quelque nécessité de la vie présente. Cette nécessité doit donc servir de règle à la tempérance, c'est-à-dire qu'on ne doit user des plaisirs qu'autant que les besoins de la nature l'exigent.

---

2. Præterea, quicumque excedit regulam, peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicumque aliquâ delectatione uteretur suprà necessitatem naturæ (quæ valde modicis contenta est) (1) peccaret contra temperantiam; quod videtur esse inconveniens.

3. Præterea, nullus attingens regulam peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicumque uteretur aliquâ delectatione propter necessitatem corporalem (putà propter sanitatem) esset immunis à peccato; hoc autem videtur esse falsum. Ergo necessitas corporalis non est regula temperantiæ.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. *De moribus Eccles.* (cap. 21), « habet vir temperans in rebus hujus vitæ regulam utroque Testamento firmatam, ut eorum nihil diligat, nihil per se appetendum putet, sed ad vitæ hujus atque officiorum necessitatem, quantum satis est, usurpet utentis modestiâ, non amantis affectu. »

(Conclusio. — Regula temperantiæ secundùm præsentis vitæ necessitatem sumenda est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet, bonum virtutis moralis præcipuè consistit in ordine rationis. Nam « bonum hominis est secundùm rationem esse, » ut Dionysius dicit IV. cap. *De Div. Nom.* Præcipuus autem ordo rationis consistit in hoc quòd aliqua in finem ordinat. Et in hoc ordine maximè consistit bonum rationis : nam bonum habet rationem finis, et ipse finis est regula eorum quæ sunt ad finem. Omnia autem delectabilia quæ in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam hujus vitæ necessitatem sicut ad finem. Et ideo temperantia accipit necessitatem hujus vitæ sicut regulam delectabilium quibus utitur; ut scilicet tantum eis utatur, quantum necessitas hujus vitæ requirit.

(1) Sic Epist. LXVII, Seneca eleganter, adversùs eos qui edacissimorum animalium aviditatem vincunt, quasi tam insatiabilem nobis alvum natura videatur dedisse, quæ tam modica

Je réponds aux arguments : 1o Les nécessités de cette vie servent de règle, parce qu'elles sont la fin des plaisirs du toucher. Mais il y a deux sortes de fin, celle de l'*œuvre*, et celle de *celui qui agit*, ou de l'ouvrier : ainsi la fin d'une construction est d'avoir une maison, tandis que la fin de celui qui la fait, peut être le gain qu'il y trouvera. C'est pourquoi la fin et la règle de la tempérance est la béatitude à laquelle elle aspire; mais la fin et la règle de la chose dont elle se sert, c'est-à-dire des plaisirs du toucher, sont les nécessités de la vie humaine, bien supérieure aux objets qui l'entretiennent.

2o Il y a deux sortes de nécessités dans la vie : les unes, sans lesquelles on ne pourroit exister, comme le boire et le manger; les autres ne sont que de convenance. Or, la tempérance a pour objet ces deux sortes de nécessités. C'est pourquoi le Philosophe dit, *Ethic.*, III, que « l'homme tempérant désire les choses délectables, soit à cause de sa santé, soit par suite d'une bonne habitude. » Parmi les choses qui ne sont point nécessaires, il y en a qui sont nuisibles à la santé ou aux bonnes habitudes, et l'homme tempérant ne s'en sert pas, parce que ce seroit pécher contre la tempérance. Il y en a d'autres qui ne sont pas nuisibles, et il use de celles-ci modérément selon le lieu, le temps, et la convenance de ceux avec qui il vit. C'est en ce sens que le Philosophe dit que « l'homme tempérant désire les choses agréables, qui ne nuisent ni à la santé ni aux bonnes habitudes.

3o La tempérance se règle d'après les nécessités et les convenances de

---

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est, necessitas hujus vitæ habet rationem regulæ in quantum est finis. Considerandum est autem quòd quandoque aliud est *finis operantis*, et aliud *finis operis :* sicut patet quòd ædificationis finis est domus; sed ædificatoris quandoque est lucrum. Sic ergo temperantiæ ipsius finis et regula est beatitudo. Sed ejus rei qua utitur, finis et regula est necessitas humanæ vitæ, infra quam est id quod in usum vitæ venit.

Ad secundum dicendum, quòd necessitas humanæ vitæ potest attendi dupliciter. Uno modo, secundùm quòd dicitur *necessarium* illud sine quo res nullo modo potest esse, sicut cibus est necessarius animali. Alio modo, secundùm quòd dicitur *necessarium* illud sine quo res non potest convenienter esse. Temperantia autem non solùm attendit primam necessitatem, sed etiam secundam : unde Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd « temperatus appetit delectabilia propter sanitatem, vel propter bonam habitudinem. » Alia verò quæ ad hoc non sunt necessaria, possunt dupliciter se habere. Quædam enim sunt impedimenta sanitatis vel bonæ habitudinis : et his temperatus nullo modo utitur : hoc enim esset peccatum contra temperantiam. Quædam verò sunt quæ non sunt his impedimenta (1) ; et his moderatè utitur pro loco, et tempore, et congruentia eorum quibus convivit. Et ideo ibidem Philosophus dicit quòd etiam « temperatus appetit talia delectabilia » (quæ scilicet non sunt necessaria ad sanitatem, vel ad bonam habitudinem) « non impedimenta his existentia. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, temperantia respicit necessitatem quantum ad convenientiam vitæ : quæ quidem attenditur

corpora dedit : *Quantulum* (inquit) *quod naturæ datur ! Parvo illa dimittitur. Non fames nobis ventris nostri magno constat, sed ambitio, etc.*

(1) Putà bonæ habitudini vel sanitati; nec tantùm ea, *sed quæ non sunt vel præter honestatem vel supra facultates*, ut et expressè ibi addit : Sunt enim quædam quæ nec bonæ habitudini nec sanitati nocent, et appeti non debent tamen, quia facultatem excedunt vel officium honestatis, ut et mox refert S. Thomas.

la vie, dans lesquelles on considère non-seulement les convenances du corps, mais celles de la fortune et de la condition, c'est-à-dire de l'honnêteté. C'est pourquoi le Philosophe ajoute, que « dans l'usage des choses agréables l'homme tempérant a soin qu'elles ne nuisent ni à sa santé ni aux bonnes habitudes du corps, et en outre, qu'elles ne dépassent pas ce qui est bien, » c'est-à-dire qu'elles ne soient pas contre l'honnêteté, et qu'elles n'excèdent pas sa fortune. Saint Augustin dit aussi, *De morib. Eccles.*, XXI, que « l'homme tempérant considère à la fois et les nécessités de la vie, et les devoirs de sa condition (1). »

ARTICLE VII.

La tempérance est-elle une vertu cardinale?

Il paroît que la tempérance n'est pas une vertu cardinale. 1° C'est la raison qui règle la vertu morale. Or, la tempérance a pour objet des plaisirs qui sont bien éloignés de la raison, puisqu'ils nous sont communs avec les brutes, *Ethic.*, III. Donc la tempérance n'est pas une vertu principale.

2° Plus une passion est impétueuse, plus il est difficile de la réprimer. Or, la colère, qui est réprimée par la douceur, est plus impétueuse que la concupiscence, qui est modérée par la tempérance. Car la sainte Ecriture, *Prov.*, XXVII, dit que « la colère est sans miséricorde, quand sa fureur éclate, et qu'on ne peut supporter la violence d'un esprit irrité. » Donc la douceur est une vertu plus importante que la tempérance.

3° L'espérance est un mouvement de l'ame plus vif que le plaisir et la

(1) La table du pauvre ne doit point être servie avec la même abondance que celle des

non solùm secundùm convenientiam corporis, sed etiam secundùm convenientiam exteriorum rerum (putà divitiarum et officiorum), et multò magis secundùm convenientiam honestatis. Et ideo Philosophus ibidem subdit quòd « in dilectabilibus, quibus temperatus utitur, non solùm considerat ut non sint impeditiva sanitatis et bonæ habitudinis corporalis, sed etiam ut non sint præter bonum, » id est, contra honestatem; et quòd non sint suprà substantiam, id est suprà facultatem divitiarum. Et Augustinus dicit in lib. *De moribus Ecclesiæ* (1), (cap. 21), quòd » temperans respicit non solùm necessitatem hujus vitæ, sed etiam officium. »

ARTICULUS VII.

Utrùm temperantia sit virtus cardinalis.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd temperantia non sit virtus cardinalis. Bonum enim virtutis moralis à ratione dependet. Sed temperantia est circa ea quæ magis distant à ratione, scilicet circa delectationes, quæ sunt nobis et brutis communes, uti dicitur in III. *Ethic.* (cap. 13, vel 19). Ergo temperantia non videtur esse principalis virtus.

2. Præterea, quantò aliquid est magis impetuosum, tantò difficilius videtur esse ad refrænandum. Sed ira, quam refrænat mansuetudo, videtur esse impetuosior quàm concupiscentia, quam refrænat temperantia : dicitur enim *Proverb.*, XXVII : « Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor; et impetum concitati spiritûs ferre quis poterit? » Ergo mansuetudo est principalior virtus quàm temperantia.

3. Præterea, spes est principalior motus animæ quàm desiderium et concupiscentia, ut

(1) Sive quòd *nihil per se appetendum putat, sed ad vitæ hujus atque officiorum necessitatem quantum satis est usurpat, etc.*, ut suprà.

concupiscence. Or, l'humilité réprime la présomption d'une espérance immodérée. Donc l'humilité est une vertu plus importante que la tempérance.

Mais saint Grégoire place la tempérance parmi les vertus principales.

(Conclusion. — La tempérance est une vertu cardinale, parce que la modération qui est commune à toutes les vertus, a un très-grand mérite dans la tempérance.)

Comme nous l'avons dit plus haut, quest. CXXIII, art. 11, et I, II, quest. LXI, art. 3, on appelle vertu principale ou cardinale celle qui possède à un haut degré quelqu'une des conditions de la vertu (1). Or, la modération, sans laquelle il n'y a pas de vertu, est très-méritoire dans les plaisirs du toucher, qui sont l'objet de la tempérance. Car plus ces plaisirs nous sont naturels, plus il est difficile de s'en priver, et d'en modérer le désir; d'autant plus que leur objet est, comme nous l'avons dit, nécessaire à la vie présente. C'est pourquoi la tempérance est comptée comme une vertu principale ou cardinale.

Je réponds aux arguments : 1° Plus la distance à laquelle on agit est

riches et des grands. Ce qui est conforme chez ceux-ci aux devoirs de leur condition, seroit chez ceux-là un péché contre la tempérance. L'appétit du pauvre est cependant d'ordinaire plus robuste que celui du riche; mais le premier dissiperoit ainsi le peu de fortune qu'il possède, tandis que l'autre ne fait que dépenser honorablement la sienne. Par les nécessités de la vie présente il ne faut donc pas entendre seulement les besoins du corps, mais les habitudes d'une bonne éducation et les devoirs de sa condition.

(1) Que faut-il pour former une vertu parfaite? Qu'elle soit prudente, juste, forte, modérée. Prudente pour se diriger, juste pour rendre à chacun ce qui lui est dû, forte pour vaincre les périls et surmonter les obstacles, modérée pour ne point aller au-delà ni rester en deçà des bornes de la raison, c'est-à-dire pour se tenir dans un milieu raisonnable. De là quatre vertus principales : la prudence, la justice, la force et la tempérance ou modération. Tempérer, modérer, régler, voilà l'action de cette dernière vertu, et si l'on veut sa forme. Mais son objet, sa matière a-t-elle la même importance? Oui, car il s'agit des choses les plus difficiles à modérer, à tempérer, qui sont les concupiscences et les plaisirs du toucher, si violents, si impérieux parce qu'ils sont si nécessaires à l'homme et au genre humain. La forme et la matière étant principales, c'est-à-dire des plus importantes, la vertu doit l'être aussi; et c'est pourquoi la tempérance est rangée parmi les vertus cardinales.

---

suprà habitum est (1, 2, qu. 25, art. 4). Sed humilitas refrænat præsumptionem immoderatæ spei. Ergo humilitas videtur esse principalior virtus quàm temperantia, quæ refrænat concupiscentiam.

Sed contra est, quòd Gregorius in II. *Moralium* ponit temperantiam inter virtutes principales.

(Conclusio. — Temperantia est virtus cardinalis, quòd moderatio (quæ est omnium virtutum communis) in temperantia maximam mereatur laudem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 123, art. 11, et in 1, 2, qu. 61, art. 3), virtus *principalis* seu *cardinalis* dicitur, quæ principaliùs laudatur ex aliquo eorum quæ communiter requiruntur ad rationem virtutis. Moderatio autem, quæ in omni virtute requiritur, præcipuè laudabilis est in delectationibus tactûs, circa quas est temperantia : tum quia tales delectationes sunt magis nobis naturales, et ideo difficilius est ab eis abstinere et concupiscentias earum refrænare : tum etiam quia earum objecta magis sunt necessaria præsenti vitæ, ut ex dictis patet (art. 2). Et ideo temperantia ponitur virtus *principalis* seu *cardinalis*.

Ad primum ergo dicendum, quòd tantò major ostenditur agentis virtus, quantò in ea quæ sunt magis distantia, potest suam operationem

grande, plus on montre son pouvoir. C'est pourquoi la force de la raison apparoît d'autant plus dans la tempérance, que les concupiscences et les plaisirs en sont plus éloignés : ce qui prouve la grandeur de cette vertu.

2° L'impétuosité de la colère passe vite, parce que sa cause est accidentelle et passagère, comme une injure, une offense. Mais la force de la concupiscence des plaisirs du toucher vient d'une cause naturelle; elle est par conséquent plus commune et de plus longue durée : d'où ressort la supériorité de la vertu qui la réprime.

3° L'objet de l'espérance est plus élevé que celui de la concupiscence, et, sous ce rapport, l'espérance est la passion principale de l'irascible. Mais les objets de la concupiscence et des plaisirs du toucher émeuvent plus violemment l'appétit parce qu'ils sont plus naturels. La tempérance qui les règle est donc une vertu principale.

ARTICLE VIII.

La tempérance est-elle la plus grande des vertus ?

Il paroît que la tempérance est la plus grande des vertus. 1° Saint Ambroise dit, I. *De Offic.*, XIII, « qu'on regarde surtout dans la tempérance ce qui est convenable et honorable. » Or, plus une vertu a ces qualités, plus son mérite s'accroît. Donc la tempérance est la plus grande des vertus.

2° La grandeur d'une vertu se mesure d'après les difficultés qu'elle rencontre. Or, il est plus difficile de réprimer les concupiscences et les plaisirs du toucher, comme fait la tempérance, que de régler les actions

---

extendere. Et ideo ex hoc ipso ostenditur major virtus rationis, quòd potest etiam concupiscentias et delectationes maximè distantes moderari. Unde hoc pertinet ad principalitatem temperantiæ.

Ad secundum dicendum, quòd impetus iræ causatur ex quodam accidente; putà ex aliqua læsione contristante : et ideo citò transit, quamvis magnum impetum habeat. Sed impetus concupiscentiæ delectabilium tactûs procedit ex causa naturali; unde est diuturnior et communior. Et ideo ad principaliorem virtutem pertinet ipsum refrænare.

Ad tertium dicendum, quòd ea quorum est spes, sunt altiora his quorum est concupiscentia : et propter hoc, spes ponitur passio principalis in irascibili. Sed ea quorum est concupiscentia et delectatio tactûs, vehementiùs movent appetitum, quia sunt magis naturalia. Et ideo temperantia quæ in his modum statuit, est virtus principalis.

ARTICULUS VIII.

Utrùm temperantia sit maxima virtutum.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd temperantia sit maxima virtutum. Dicit enim Ambrosius in I. *De Offic.* (cap. 13), quòd « in temperantia maximè honesti cura, decoris (1) consideratio spectatur et quæritur. » Sed virtus laudabilis est, in quantum est honesta et decora. Ergo temperantia est maxima virtutum.

2. Præterea, majoris est virtutis operari id quod est difficilius. Sed difficilius est refrænare concupiscentias et delectationes tactûs, quàm rectificare actiones exteriores, quorum primum pertinet ad temperantiam, secundum ad justi-

(1) Annon *decori* quod cum honesto coincidit? quamvis et Ambrosii exemplaria legant *decoris*, quod à *decor* derivandum est, non à *decus*. Paulò post tamen subjungitur quòd *ordo quidam vitæ nobis tenendus est, ut à verecundia prima quædam fundamenta ducantur, quæ socia et familiaris est mentis placiditati, quæ proterviam fugit, et quæ ab omni aliena luxu honestatem fovet, ac decorum illud requirit.* Ex quo insinuatur legi priùs *decori* oportere.

extérieures, comme fait la justice. Donc la tempérance est une vertu plus grande que la justice.

3° Plus l'objet d'une vertu est général, plus cette vertu est bonne et nécessaire. Or, les plaisirs du toucher, qui sont l'objet de la tempérance, sont plus communs que les périls de mort qui sont l'objet de la force. Donc la tempérance est une vertu plus noble que la force.

Mais au contraire, selon le Philosophe, « la grandeur des vertus se reconnoît à leur utilité; et c'est pourquoi l'on honore surtout les hommes justes et forts. »

(Conclusion. — La tempérance n'est pas la plus excellente des vertus morales, car elle est inférieure à la force et à la justice.)

Selon le Philosophe, *Ethic.*, I, « ce qui est utile à plusieurs l'emporte sur ce qui n'est utile qu'à un seul; » et c'est pourquoi la grandeur d'une vertu se mesure d'après son degré d'utilité. Or, la justice et la force sont utiles à plus de personnes que la tempérance; car la justice règle nos rapports avec les hommes; et la force nous fait supporter pour le salut commun les périls de la guerre; tandis que la tempérance ne se rapporte qu'à un seul homme, dont elle règle les concupiscences et les plaisirs. Il est donc évident que la tempérance est une vertu moins excellente que la justice et la force, qui sont inférieures elles-mêmes à la prudence et aux vertus théologales.

Je réponds aux arguments : 1° L'honnêteté et la beauté de la tempérance ne viennent pas de la grandeur du bien qu'elle procure, mais de la turpitude du mal qu'elle réprime, puisqu'elle modère des plaisirs qui nous sont communs avec les brutes.

---

tiam. Ergo temperantia est major virtus, quàm justitia.

3. Præterea, quantò aliquid est communius, tantò magis necessarium videtur esse et melius. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ rariùs accidunt quàm delectabilia tactûs, quæ quotidie occurrunt; et sic usus temperantiæ est communior, quàm fortitudinis. Ergo temperantia est nobilior virtus quàm fortitudo.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in I. *Rhetor.* (cap. 8), quòd « maximæ virtutes sunt, quæ aliis maximè sunt utiles. Et propter hoc fortes et justos maximè honoramus. »

(Conclusio. — Temperantia inter morales virtutes non est excellentissima, sed ea præstantiores sunt justitia et fortitudo.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in I. *Ethic.* (cap. 1), « bonum multitudinis divinius est quam bonum unius (1). » Et ideo quanto aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis, tantò melior est. Justitia autem et fortitudo magis pertinent ad bonum multitudinis quàm temperantia : quia justitia consistit in communicationibus quæ sunt ad alterum : fortitudo autem in periculis bellorum quæ sustinentur pro salute communi. Temperantia autem moderatur solùm concupiscentias et delectationes eorum quæ pertinent ad ipsum hominem. Unde manifestum est quòd justitia et fortitudo sunt excellentiores virtutes quàm temperantia, quibus prudentia et virtutes theologicæ sunt potiores.

Ad primum ergo dicendum, quòd honestas et decor maximè attribuuntur temperantiæ non propter principalitatem proprii boni, sed propter turpitudinem contrarii mali à quo retrahit; in quantum scilicet moderatur delectationes, quæ sunt nobis et brutis communes.

(1) Vel pleniùs quòd *etiamsi homini et civitati bonum idem sit, nihilominus bonum civitatis et acquirere et conservare majus quiddam ac divinius videtur;* et quòd *contentus quidem unusquisque hominum esse potest, si uni soli benefaciat vel procuret aliquod*

2° Le bien difficile étant l'objet de la vertu, la grandeur de celle-ci se mesure plus d'après la grandeur du bien, en quoi la justice l'emporte sur la tempérance, que d'après les difficultés (1).

3° Une chose peut être commune, soit parce qu'elle se rapporte à beaucoup d'hommes, soit parce qu'elle se rencontre plus fréquemment. Le premier cas, qui est celui de la force, l'emporte sur le second qui est celui de la tempérance. Celle-ci est donc inférieure à la force, quoique d'une certaine façon on puisse dire qu'elle l'emporte sur la force et même sur la justice.

QUESTION CXLII.

Des vices qui sont opposés à la tempérance.

Il nous faut traiter maintenant des vices opposés à la tempérance.

Nous avons sur ce sujet quatre choses à examiner : 1° L'insensibilité est-elle un péché ? 2° L'intempérance est-elle un vice puéril ? 3° Quel rapport y a-t-il entre l'intempérance et la timidité ? 4° L'intempérance est-elle le vice le plus honteux ?

ARTICLE I.

L'insensibilité est-elle un vice?

Il paroît que l'insensibilité n'est pas un vice. 1° On appelle *insensibles* ceux qui n'eprouvent pas les plaisirs du toucher. Or, il est méritoire et

(1) Pour qu'une chose soit l'objet de quelque vertu, il faut qu'elle soit bonne d'abord, et *bonum, pulchrius tamen ac divinius omnino est, si toti genti*

Ad secundum dicendum, quòd cùm virtus sit *circa difficile et bonum*, dignitas virtutis magis attenditur secundùm rationem *boni*, in quo excedit justitia, quàm secundùm rationem *difficilis*, in quo excedit temperantia.

Ad tertium dicendum, quòd illa communitas qua aliquid pertinet ad multitudinem hominum, magis facit ad excellentiam bonitatis, quàm illa quæ consideratur secundùm quòd aliquid frequenter occurrit; in quarum prima, excedit fortitudo; in secunda temperantiæ. Unde simpliciter fortitudo est potior, licet quoad aliquid possit dici temperantia potior non solùm fortitudine sed etiam justitiâ.

QUÆSTIO CXLII.

De vitiis quæ adversantur temperantiæ, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis temperantiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm insensibilitas sit peccatum. 2° Utrùm intemperantia sit vitium puerile. 3° De comparatione intemperantiæ ad timiditatem. 4° Utrùm vitium intemperantiæ sit maximè opprobriosum.

ARTICULUS I.

Utrùm insensibilitas sit vitium.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd insensibilitas non sit vitium. Dicuntur enim *insensibiles*, qui deficiunt circa delectationes tactûs. Sed in his penitus deficere videtur esse

vertueux de renoncer à ces plaisirs. Car, dit Daniel, X, « en ce temps-là je pleurois trois jours de la semaine; ne mangeant point de pain ni de viande, ne buvant point de vin, et n'usant d'aucun parfum. » Donc l'insensibilité n'est pas un péché.

2° Suivant saint Denis, *De Div. Nom.*, IV, « le bien de l'homme consiste à suivre la raison. » Or, il n'y a rien de plus favorable à la raison que de s'abstenir de tous les plaisirs du toucher. Car, selon Daniel, I, « Dieu donna la science et l'intelligence des livres, avec la sagesse, aux enfants qui ne se nourrissoient que de légumes. » Donc l'insensibilité qui repousse tous les plaisirs de ce genre, n'est pas un vice.

3° Ce qui nous éloigne du péché ne sauroit être un vice. Or, il n'y a pas de meilleur remède contre le péché que la fuite des plaisirs, qui se rapporte à l'insensibilité. Car, selon le Philosophe, *Ethic.*, II, « la privation du plaisir diminue nos fautes. » Donc l'insensibilité n'est pas un vice.

Mais il n'y a que le vice qui soit opposé à la vertu. Or, le Philosophe, *Ethic.*, II et III, prouve que l'insensibilité est opposée à la vertu de tempérance. Donc elle est un vice.

(Conclusion. — L'insensibilité qui nous fait fuir le plaisir au point de ne plus veiller à la conservation de la nature, est un vice.)

Tout ce qui est opposé à l'ordre naturel est vicieux. Or, la nature a attaché un plaisir à tous les actes nécessaires à la vie humaine. C'est pourquoi l'ordre naturel exige que l'homme se serve du plaisir autant qu'il

ensuite difficile, car le mérite est en proportion de la difficulté. Mais cette seconde condition est moins importante que la première, puisqu'une chose très-difficile ne sauroit avoir de valeur si elle est mauvaise; tandis qu'une chose très-bonne ne perd rien de sa bonté pour être facile. Or, la justice est meilleure que la tempérance, puisqu'elle est utile à tous et que la tempérance ne l'est qu'à un seul; elle est donc aussi une plus grande vertu, quoique souvent moins difficile à observer que la tempérance.

---

laudabile et virtuosum : dicitur enim *Daniel*, X : « In diebus illis ego Daniel lugebam trium hebdomadarum diebus; panem desiderabilem non comedi, et caro et vinum non introierunt in os meum; sed neque unguento unctus sum. » Ergo insensibilitas non est peccatum.

2. Præterea, « bonum hominis est secundùm rationem esse, secundùm Dionysium, cap. IV. *De Divin. Nom.* Sed abstinere ab omnibus delectabilibus tactûs, maximè promovet hominem in bono rationis : dicitur enim *Daniel*, I, quòd « pueris qui utebantur leguminibus, dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia. » Ergo insensibilitas quæ universaliter repellit hujusmodi delectationes, non est vitiosa.

3. Præterea, illud per quòd maximè receditur à peccato, non videtur esse vitiosum. Sed hoc est potissimum remedium abstinendi à peccato, quòd aliquis fugiat delectationes : quod pertinet ad insensibilitatem. Dicit enim Philosophus in II. *Ethic.*, quòd « abjicientes delectationem minùs peccamus. » Ergo insensibilitas non est aliquid vitiosum.

Sed contra, nihil opponitur virtuti nisi vitium. Sed insensibilitas virtuti temperantiæ opponitur; ut patet per Philosophum in II. et III. *Ethic.* Ergo insensibilitas est vitium.

(Conclusio. — Insensibilitas, qua quis adeo delectationem refugit, ut illius fugiendæ causâ prætermittat id quod ad naturæ conservationem est necessarium, vitium est.)

Respondeo dicendum, quòd omne illud quod contrariatur ordini naturali, est vitiosum. Natura autem delectationem apposuit operationibus necessariis ad vitam hominis. Et ideo naturalis ordo requirit ut homo in tantum hujusmodi delectationibus utatur, quantum necessarium est saluti humanæ; vel quantum ad conservationem individui, vel quantum ad con-

est nécessaire, soit à la conservation de l'individu, soit à celle de l'espèce. Si donc on fuyoit le plaisir au point de négliger ce que demandent les besoins de la nature, on pécheroit contre l'ordre naturel; et c'est en cela que consiste le vice de l'insensibilité. Il faut remarquer, cependant, que cette privation peut être louable et même nécessaire, lorsqu'elle a un but. Ainsi de même que l'on s'abstient des plaisirs de la chair et de la table pour recouvrer la santé du corps; de même que les athlètes et les soldats se privent de beaucoup de choses pour remplir les devoirs de leur état : de même aussi le pénitent emploie l'abstinence pour recouvrer la santé de l'ame, et combat les désirs de la chair afin de se livrer à la contemplation des choses divines. Ils ne commettent point en cela le péché d'insensibilité, puisqu'ils suivent les inspirations d'une raison droite.

Je réponds aux arguments : 1° Daniel ne regardoit point comme mauvais les plaisirs dont il se privoit; mais il s'en abstenoit dans un but louable, qui étoit de se livrer plus facilement à la contemplation. Et il atteignit ce but, ainsi que le prouve la révélation qui lui fut faite.

2° L'homme ne pouvant se servir de la raison sans les puissances sensitives, qui ont besoin d'un organe corporel, ainsi que nous l'avons montré, I, quest. LXXXIV, art. 8, il est nécessaire de soutenir le corps, ce qui se fait par les actes auxquels le plaisir est attaché. On ne sauroit donc conserver la raison en s'abstenant entièrement de tous les plaisirs. Cependant on peut n'en user qu'autant que le besoin l'exige. Et c'est pourquoi ceux qui vaquent à l'oraison, et qui répandent le bien dans les ames par une sorte de propagation spirituelle, s'abstiennent utilement de beau-

---

servationem speciei. Si quis ergo in tantum delectationem refugeret, quòd prætermitteret ea quæ sunt necessaria ad conservationem naturæ, peccaret quasi ordini naturali repugnans : et hoc pertinet ad vitium insensibilitatis. Sciendum tamen quòd ab hujusmodi delectationibus consequentibus hujusmodi operationes quandoque laudabile vel etiam necessarium est abstinere, propter aliquem finem. Sicut propter sanitatem corporalem aliqui abstinent à quibusdam delectationibus ciborum, potuum, et venereorum; et etiam propter alicujus officii executionem, sicut athletas et milites necesse est à multis delectationibus abstinere ut officium proprium exequantur : et similiter pœnitentes ad recuperandam animæ sanitatem, abstinentiâ delectabilium quadam diæta utuntur : et homines volentes contemplationi et rebus divinis vacare, oportet quòd se magis à carnalibus desideriis abstrahant. Nec aliquid prædictorum ad insensibilitatis vitium pertinet, quia sunt secundùm rationem rectam.

Ad primum ergo dicendum, quòd Daniel illâ abstinentiâ à delectabilibus utebatur, non quasi propter se abhorrens delectationes, ut secundùm se malas; sed propter aliquem finem laudabilem, ut scilicet idoneum se ad altitudinem contemplationis redderet, abstinendo scilicet à corporalibus delectationibus : unde et statim ibi subditur de revelatione factâ.

Ad secundum dicendum, quòd quia ratione homo uti non potest sine sensitivis potentiis, quæ indigent organo corporali, ut in I. habitum est (quæst. 84, art. 8), necesse est quòd homo sustentet corpus ad hoc quòd ratione utatur. Sustentatio autem corporis fit per operationes delectabiles : unde non potest esse bonum rationis in homine si abstineat ab omnibus delectationibus. Secundùm tamen quòd homo in exequendo actum rationis plus vel minùs indiget corporali virtute, secundùm hoc plus vel minus necesse habet delectabilibus corporalibus uti. Et ideo homines qui hoc officium assumpserunt ut contemplationi vacent, et bonum spirituale quasi quadam spirituali propagatione in alios transmittant, à multis delec-

coup de plaisirs qui sont permis à ceux qui s'emploient aux œuvres du corps et de la génération de la chair.

3° Pour éviter le péché, il faut fuir le plaisir, non pas entièrement, mais autant que la nécessité l'exige.

ARTICLE II.

L'intempérance est-elle un péché puéril?

Il paroît que l'intempérance n'est pas un péché puéril. 1° Saint Jérôme, sur ce passage de saint Matthieu, XVIII, *si vous ne changez et ne devenez comme des enfants*, dit que « l'enfant ne persiste point dans sa colère, qu'il ne se souvient pas des offenses, qu'il voit la beauté sans danger : » ce qui est contraire à l'intempérance. Donc celle-ci n'est pas un péché puéril.

2° Les enfants n'ont que des concupiscences naturelles. Or, selon le Philosophe, *Ethic.*, III, on pèche peu de cette façon par intempérance. Donc l'intempérance n'est pas un péché puéril.

3° Il faut élever et protéger l'enfance, tandis qu'il faut amoindrir et extirper la concupiscence et les plaisirs qui sont l'objet de l'intempérance, suivant cette parole de saint Paul, *Coloss.*, III : « Mortifiez vos membres en qui se trouve la concupiscence. » Donc l'intempérance n'est pas un péché puéril.

Mais le Philosophe, au contraire, *Ethic.*, III, donne à l'intempérance le nom de péché puéril.

(Conclusion. — Le Philosophe appelle l'intempérance un péché puéril,

---

tabilibus laudabiliter abstinent, à quibus illi quibus ex officio competit operibus corporalibus et generationi carnali vacare, laudabiliter non abstinent.

Ad tertium dicendum, quòd delectatio fugienda est ad vitandum peccatum, non totaliter, sed ut ultra non quæratur quàm necessitas requirat.

ARTICULUS II.

Utrùm intemperantia sit puerile peccatum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd intemperantia non sit puerile peccatum. Quia super illud *Matth.*, XVIII : « Nisi conversi fueritis et efficiamini sicut parvuli, etc., » dicit Hieronymus (1), quòd « parvulus non perseverat in iracundia, læsus non meminit, videns pulchram mulierem non delectatur, » quod contrariatur intemperantiæ. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

2. Præterea, pueri non habent nisi concupiscentias naturales. Sed « circa naturales concupiscentias parum aliqui peccant per intemperantiam, » ut Philosophus dicit in III. *Ethic.* Ergo intemperantia non est peccatum puerile.

3. Præterea, pueri sunt fovendi et nutriendi. Sed concupiscentia et delectatio circa quæ est intemperantia, est semper diminuenda et extirpanda; secundùm illud *ad Col.*, III : « Mortificare membra vestra super terram, quæ sunt concupiscentia, etc. » Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd « nomen intemperantiæ ferimus ad puerilia peccata. »

(Conclusio. — Intemperantia *puerile peccatum* à Philosopho vocatur, non quòd istud

(1) Vel transpositis verbis, *non læsus meminit, non videns pulchram mulierem delectatur;* etsi construendum est ut hic ad pleniorem sensum.

non parce qu'elle est un vice propre aux enfants, mais parce qu'elle rapproche beaucoup des conditions de l'enfance.)

Le mot *puéril* peut se prendre dans un double sens. Il se dit d'abord de ce que font les enfants : mais ce n'est pas ainsi que le Philosophe l'a entendu en avançant que le péché d'intempérance étoit puéril ; il n'a voulu exprimer qu'une certaine similitude. L'intempérance est en effet un péché de concupiscence superflue, qui a trois points de ressemblance avec l'enfant. Tous deux en effet désirent quelque chose de honteux. Car la beauté dans les choses humaines vient de ce qu'elles sont ordonnées selon la raison. « Le beau, dit Cicéron, I. *De Offic.*, est ce qui convient à la partie excellente de l'homme, à celle qui le distingue des autres animaux.» Or, l'enfant ne s'inquiète pas plus que la concupiscence de troubler cet ordre de la raison. Secondement, si l'on abandonne l'enfant à ses désirs, sa mauvaise volonté s'en accroît ; c'est pourquoi la sainte Ecriture, *Eccles.*, XXX, dit que « le cheval indompté devient intraitable, et que l'enfant gâté devient incorrigible.» Il en est de même de la concupiscence, dont l'ardeur s'accroît de toutes les satisfactions qu'on lui accorde. Si l'on cède à la passion, dit saint Augustin, VIII. *Confes.* V, on en fait une habitude ; et si l'on ne résiste point à l'habitude, elle devient une nécessité.» En troisième lieu, l'enfant et la concupiscence ont encore ceci de commun, qu'ils ont besoin tous deux du même remède, qui est la correction. «Tenez l'enfant sous la discipline, dit la sainte Ecriture, *Prov.*, XXIII, frappez-le de la verge pour sauver son âme de l'enfer.» On ne peut également réduire la concupiscence qu'en lui résistant. « C'est en tenant son ame attachée aux choses spirituelles, que l'on modère l'élan des mauvaises habitudes, et qu'on les éteint peu à peu. Elles étoient plus fortes lorsqu'on

---

vitium puerorum sit proprium, sed quòd cum pueri conditionibus magnam habeat similitudinem.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid dicitur esse *puerile* dupliciter. Uno modo, quia convenit pueris : et sic Philosophus non intendit dicere quòd peccatum intemperantiæ sit *puerile*. Alio modo, secundùm quamdam similitudinem : et hoc modo peccata intemperantiæ *puerilia* dicuntur. Peccatum enim intemperantiæ est peccatum superfluæ concupiscentiæ, quæ assimilatur puero quoad tria. Primò quidem, quantum ad id quod uterque appetit. Sicut enim puer, ita et concupiscentia appetit aliquid turpe : cujus ratio est, quia *pulchrum* in rebus humanis attenditur prout aliquid est ordinatum secundùm rationem. Unde Tullius dicit in I. *De Offic.*, quòd « pulchrum est, quod consentaneum est hominis excellentiæ in eo in quo natura ejus à reliquis animantibus differt. » Puer autem non attendit ad ordinem rationis : et similiter *concupiscentia non audit rationem*; ut dicitur in VII. *Ethic.* Secundò, conveniunt quantum ad eventum. Puer enim si suæ voluntati dimittatur, crescit in propria voluntate : unde *Eccles.*, XXX, dicitur : « Equus indomitus evadit durus; et filius remissus evadit præceps, » ita etiam et concupiscentia, si ei satisfiat, majus robur accipit : unde Augustinus dicit in VIII. *Conf.*, cap. 5 : « Dum servitur libidini, facta est consuetudo : et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. » Tertiò, quantum ad remedium quòd utique præbetur. Puer enim emendatur per hoc quod coercetur : unde dicitur *Prov.*, XXIII : « Noli subtrahere à puero disciplinam : tu virga percuties eum, et animam ejus de inferno liberabis. » Et similiter dum concupiscentiæ resistitur, reducitur ad debitum honestatis modum : et hoc est quod Augustinus dicit in VI. *Musicæ* (cap. 11), quòd « mente in spiritualia suspensâ atque ibi fixâ et manente, consuetu-

leur obéissoit; en les réprimant, on ne les détruit pas tout-à-fait sans doute, mais on les amoindrit certainement. » *S. August.* VI. *Music.*, XI. Voilà pourquoi le Philosophe dit, *Ethic.*, III, « qu'il faut que la raison réduise le concupiscible, comme le maître force l'enfant d'obéir à la règle (1).

Je réponds aux arguments : 1° Cette objection vient de ce que l'on a pris le mot puéril dans le sens de ce que font les enfants, tandis qu'il faut l'entendre seulement d'une certaine ressemblance.

2° La concupiscence peut être appelée naturelle de deux façons : d'abord selon son genre, et en ce sens la tempérance et l'intempérance ont pour objet des concupiscences naturelles, puisque la nourriture et les plaisirs de la chair tendent à la conservation de la nature. En second lieu, la concupiscence peut être encore naturelle selon l'espèce de ce que la nature exige pour sa conservation; et en ce cas, il arrive rarement qu'elle soit un péché. Car la nature ne réclame que ce qui lui est nécessaire, et l'on ne peut pécher de cette façon que par excès dans la quantité, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, III. Mais il y a d'autres occasions de pécher bien plus nombreuses dans les excitants que l'industrie humaine a su trouver à la concupiscence, comme la préparation délicate des aliments, et les ornements recherchés des femmes. Et quoique ceci ait peu de rapport avec les goûts des enfants, l'intempérance n'en est pas moins appelée un péché puéril par la raison que nous avons déjà dite.

(1) Ainsi l'intempérance rend l'homme semblable à l'enfant pour trois motifs. L'enfant est peu retenu par la honte; l'intempérant s'abaisse aussi facilement aux choses honteuses. Plus on abandonne l'enfant à ses mauvais penchants, plus ceux-ci deviennent violents et incorrigibles; de même le feu de la concupiscence s'accroît de tout ce que l'intempérant accorde à ses passions. Tous deux enfin ont besoin d'être réprimés par une main ferme et sévère. Ce rapprochement entre l'intempérance et l'enfance indique déjà ce que notre saint auteur va prouver un peu plus loin, à savoir que l'intempérance est, non pas le vice le plus coupable, mais le plus honteux, et celui qui fait le plus déchoir l'homme de sa dignité.

---

dinis (scilicet concupiscentiæ) impetus frangitur, et paulatim repressus extinguitur. Major enim erat cùm eum sequeremur : non omnino nullus, sed certè minor, cùm frænamus. » Et ideo Philosophus dicit in fine libri III. *Ethic.*, quòd « quemadmodum puerum oportet secundum præceptum pædagogi vivere, sic et concupiscibile consonare rationi. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit secundùm illum modum quo *puerile* dicitur id quod in pueris invenitur. Sic autem non dicitur peccatum intemperantiæ *puerile*, sed secundùm similitudinem, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd concupiscentia aliqua potest dici *naturalis* dupliciter. Uno modo secundùm genus suum : et sic temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias naturales; sunt enim circa concupiscentias ciborum et venereorum, quæ ordinantur ad conservationem naturæ. Alio modo potest dici concupiscentia *naturalis*, quantum ad speciem ejus quod natura ad sui conservationem requirit : et sic non multum contingit peccare circa naturales concupiscentias. Natura enim non requirit nisi id per quod subvenitur necessitati naturæ; in cujus desiderio non contingit esse peccatum, nisi solùm secundùm quantitatis excessum : et secundùm hoc solùm peccatur circa naturalem concupiscentiam, ut Philosophus dicit in III. *Ethic.* (ubi suprà). Alia verò circa quæ plurimùm peccatur, sunt quædam concupiscentiæ incitamenta, quæ hominum curiositas adinvenit, sicut curiosè præparati cibi, et mulieres ornatæ. Et quamvis ita non multùm requirant pueri, nihilominus tamen intemperantia dicitur *puerile* peccatum ratione jam dictâ.

3° Il faut protéger et favoriser dans les enfants tout ce qui tend au développement de la nature, mais non pas leurs défauts qu'il faut au contraire réprimer.

ARTICLE III.

La timidité est-elle un vice plus grand que l'intempérance?

Il paroît que la timidité est un vice plus grand que l'intempérance. 1° Plus un vice est opposé à la vertu, plus il est blâmable. Or, la timidité est opposée à la force, qui est une vertu plus noble que la tempérance. Elle est donc aussi un vice plus grand que l'intempérance.

2° La difficulté que l'on trouve à se vaincre dans certaines choses, diminue le blâme que l'on mérite. Aussi le Philosophe dit-il, *Ethic.*, VII, « qu'il ne faut pas condamner, mais excuser celui qui se laisse vaincre par de fortes tentations, ou abattre par de grandes tristesses. » Or, il est bien plus difficile de triompher des plaisirs de la chair que des autres passions. Car, selon le Philosophe, « la volupté est plus puissante que la colère, » qui est cependant plus forte que la crainte. Donc l'intempérance, qui cède à l'attrait du plaisir, est un péché moins grand que la timidité qui obéit à la crainte.

3° Il est de l'essence du péché d'être volontaire. Or, la timidité est plus volontaire que l'intempérance. Car personne ne désire d'être intempérant, tandis qu'on désire souvent fuir les périls de mort, ce qui est de la timidité. Donc celle-ci est un péché plus grave que l'intempérance.

Mais au contraire, d'après le Philosophe, *Ethic.*, III, « l'intempérance dépend plus de la volonté que la timidité. » Elle est donc plus coupable.

Ad tertium dicendum, quòd id quod ad naturam pertinet, in pueris est augmentandum et fovendum. Quod autem pertinet ad defectum rationis in eis, non est fovendum, sed emendandum, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrùm timiditas sit majus vitium quàm intemperantia.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd timiditas sit majus vitium quàm intemperantia. Ex hoc enim aliquod vitium vituperatur, quòd opponitur bono virtutis. Sed timiditas opponitur fortitudini, quæ est nobilior virtus quàm temperantia, cui opponitur intemperantia, ut ex suprà dictis patet (qu. 141, art. 8). Ergo timiditas est majus vitium quàm intemperantia.

2. Præterea, quantò aliquis deficit in eo quod difficiliùs vincitur, tantò minùs vituperatur : unde Philosophus dicit in VII. *Ethic.*, quòd « si quis à fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile. » Sed difficilius videtur vincere delectationes quàm alias passiones : unde in II. *Ethic.*, dicitur quòd « difficilius est contra voluptatem pugnare quàm contra iram; » quæ videtur esse fortior quàm timor. Ergo intemperantia quæ vincitur à delectatione, minus peccatum est quàm timiditas quæ vincitur à timore.

3. Præterea, de ratione peccati est quòd sit voluntarium. Sed timiditas est magis voluntaria quàm intemperantia. Nullus enim concupiscit intemperatus esse : aliqui tamen concupiscunt fugere pericula mortis; quod pertinet ad timiditatem. Ergo timiditas est peccatum gravius quàm intemperantia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in *Ethic.*, quòd « intemperantia magis assimilatur voluntario, quàm timiditas. » Ergo habet de ratione peccati.

(1) De his etiam *Ethic.*, II, lect. 2.

(CONCLUSION. — L'intempérance est en soi un péché plus grand que la timidité.)

On peut comparer un vice à un autre, soit du côté de l'objet ou de la matière du vice, soit du côté de l'homme qui pèche ; et sous ces deux rapports l'intempérance est un vice plus grand que la timidité. Voyons d'abord quel est l'objet de l'un et de l'autre. La timidité fuit les périls de mort, ce à quoi nous sommes fortement portés par le désir de conserver notre vie. L'intempérance, au contraire, a pour objet les plaisirs, dont le désir est moins nécessaire à la conservation de la vie, car, comme nous l'avons dit, elle se laisse plutôt gagner par certaines conditions de ces plaisirs, que par ce qu'ils ont de naturel. Or, plus ce qui nous porte au péché paroît nécessaire, plus la faute est légère. Et c'est pourquoi l'intempérance est un vice plus grave que la timidité sous le rapport de l'objet ou de la matière qui entraîne au péché. Il en est de même sous le rapport du sujet ou de l'homme qui pèche ; et cela pour trois raisons. Premièrement, plus on est maître de soi en commettant un acte coupable, plus on pèche grièvement ; aussi les fautes des aliénés ne leur sont-elles point imputables. Or, la crainte et la tristesse poussées à un certain point, principalement dans les dangers de mort, troublent la raison de l'homme ; ce que ne fait pas le plaisir qui nous porte à l'intempérance. Secondement, la gravité du péché se mesure par le degré de volonté que l'on y a mis. Or, l'intempérance est plus volontaire que la timidité. Car les actions que l'on fait par crainte, ne sont pas absolument volontaires, mais mixtes, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, III, tandis que celles que l'on fait par plaisir, dépendent entièrement de la volonté. D'un autre

(CONCLUSIO. — Intemperantia est simpliciter majus peccatum quàm timiditas.)

Respondeo dicendum, quòd unum vitium potest alteri comparari dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius materiæ, vel objecti. Alio modo, ex parte ipsius hominis peccantis. Et utroque modo intemperantia est gravius vitium quàm timiditas. Primò namque ex parte materiæ. Nam timiditas refugit pericula mortis, ad quæ vitanda inducit maximè necessitas conservandæ vitæ. Intemperantia autem est circa delectationes, quarum appetitus non est adeo necessarius ad vitæ conservationem; quia, ut dictum est (art. 2, ad 2), intemperantia magis est circa quasdam appositas (1) delectationes seu concupiscentias, quàm circa concupiscentias seu delectationes naturales. Quanto autem illud quod commovet ad peccandum, videtur magis esse necessarium, tantò peccatum levius est : et ideo intemperantia est gravius vitium quàm timiditas ex parte objecti sive materiæ moventis. Similiter etiam ex parte ipsius hominis peccantis : et hoc triplici ratione. *Primò* quidem quia quantò ille qui peccat, magis est compos suæ mentis, tantò graviùs peccat : unde alienatis non imputantur peccata. Timores autem et tristitiæ graves (et maximè in periculis mortis) stupefaciunt mentem hominis : quod non facit delectatio, quæ movet ad intemperantiam. *Secundò*, quia quantò aliquod peccatum est magis voluntarium, tantò est gravius. Intemperantia autem plus habet de voluntario quàm timiditas : et hoc duplici ratione. Uno modo, quia ea quæ per timorem fiunt principium habent ab exteriori impellente ; unde non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta, ut dicitur in III. *Ethic.* Ea autem quæ per delectationem fiunt, sunt simpliciter voluntaria

(1) Sic etiam ex græco ἐπίθετοι (III. *Ethic.*, ut suprà) vetus Interpres reddit ; sed *adjunctas* Argyrophilus. Expressiùs alii *adjectitias* vel *appositilias* interpretatur ; quæ scilicet superveniunt naturalibus et non ingenerantur à natura, ut illæ.

é, les actions de l'homme intempérant sont plus volontaires prises en ticulier, que prises en général. Car, en général, personne ne voudroit e intempérant; mais on se laisse entraîner en particulier par les isirs qui font violer la tempérance; c'est pourquoi le meilleur moyen viter ce péché est de fuir les occasions particulières. Pour la timidité, contraire, ce sont les actes particuliers qui dépendent le moins de la onté, comme de jeter ses armes dans un moment de peur, tandis que actions communes viennent davantage de la volonté, comme de fuir ır sauver sa vie. Or, la volonté se manifeste surtout dans les actes partiiers. L'intempérance étant donc en soi plus volontaire que la timidité, aussi un péché plus grave. En troisième lieu, la gravité de ce vice se uve encore par la facilité du remède qu'on peut y appliquer; car les isirs de la table et de la chair se présentent tous les jours, et l'homme ıt sans danger s'accoutumer à les modérer. Les périls de mort, au conire, se rencontrent plus rarement, et il est par conséquent bien plus icile à l'homme de s'exercer à vaincre sa timidité dans ces occasions. st pourquoi l'intempérance est en soi un péché plus grand que la nidité.

Je réponds aux arguments : 1° La force l'emporte sur la tempérance de ıx façons ; d'abord sous le rapport de la fin, parce qu'elle tend plus au n général. Et de ce côté la timidité a aussi une certaine primauté sur tempérance, en ce que la timidité fait abandonner la défense du bien néral. La force l'emporte encore sous le rapport de la difficulté, qui est s grande dans les périls de mort que dans les plaisirs. Mais de ce côté la nidité est inférieure à l'intempérance. Car la grandeur du vice se

---

modo quia ea quæ sunt intemperati, sunt is voluntaria in particulari, minùs autem ntaria in universali. Nullus enim vellet inperatus esse : allicitur tamen homo à sinribus delectabilibus quæ intemperatum fat hominem : propter quod ad vitandum nperantiam, maximum remedium est, ut immoretur homo circa singularium consitionem. Sed in his quæ pertinent ad timiem, est e converso. Nam singularia quæ inent, sunt minùs voluntaria, ut abjicere eum, et alia hujusmodi. Sed ipsum come est magis voluntarium, putà fugiendo ri. Hoc autem est simpliciter magis vorium, quod est magis voluntarium in ularibus, in quibus est actus : et ideo inperantia cùm sit simpliciter magis volunm quàm timiditas, est majus vitium. tiò, quia contra intemperantiam potest is de facili remedium adhiberi quàm contimiditatem; eo quòd delectationes cibo- et venereorum, circa quas est intemperantia, per totam vitam occurrunt, et sine periculo potest homo circa ea exercitari ad hoc quòd sit temperatus. Sed pericula mortis rariùs occurrunt, et periculosiùs in his homo exercitatur ad timiditatem fugiendam. Et ideo intemperantia est simpliciter majus peccatum, quàm timiditas.

Ad primum ergo dicendum, quòd excellentia fortitudinis supra temperantiam potest considerari dupliciter : uno modo ex parte finis, quod pertinet ad rationem boni : quia scilicet fortitudo magis ordinatur ad bonum commune quàm temperantia : ex hac etiam parte timiditas habet quamdam excellentiam supra intemperantiam, in quantum scilicet per timiditatem aliqui desistunt à defensione boni communis. Alio modo ex parte difficultatis, in quantum scilicet difficilius est subire pericula mortis, quàm abstinere à quibusdam delectabilibus : et quantum ad hoc non oportet quòd timiditas præcellat intemperantiam. Sicut enim majoris virtutis est non vinci à fortiori, ita etiam e

mesure en sens inverse de celle de la vertu; c'est-à-dire que plus l'attrait est fort, moins le vice est coupable, et plus la vertu est grande.

2° L'amour de la vie qui nous fait fuir les périls de mort, est plus naturel que l'amour des plaisirs de la table et de la chair : aussi est-il bien plus difficile à vaincre. Les plaisirs du toucher ont cependant plus de force que la colère, la tristesse et la crainte des autres maux.

3° Dans la timidité on considère la volonté d'une manière plus générale que particulière; et cela est juste d'une certaine façon, mais non dans un sens absolu.

ARTICLE IV.

L'intempérance est-elle le péché le plus honteux.

Il paroît que le péché d'intempérance n'est pas le plus honteux. 1° Le péché mérite la honte, comme l'honneur est dû à la vertu. Or, certains péchés, tels que l'homicide, le blasphème, sont plus graves que l'intempérance. Donc le péché d'intempérance n'est pas le plus honteux.

2° Plus une faute est commune, moins elle est honteuse, parce que les hommes en rougissent moins. Or, les péchés d'intempérance sont les plus fréquents et les plus répandus. Donc ils ne sauroient être les plus honteux.

3° Selon le Philosophe, *Ethic.*, VII, « la tempérance et l'intempérance ont pour objet les concupiscences et les plaisirs de l'homme. » Or, il y a d'autres plaisirs bien plus honteux, que l'on appelle les bestialités et les monstruosités. Donc l'intempérance n'est pas le vice le plus honteux.

---

contrario, minoris vitii est à fortiori vinci; et majoris vitii, à debiliori superari.

Ad secundum dicendum, quòd amor conservationis vitæ propter quam vitantur pericula mortis, est multò magis connaturalis, quàm quæcumque delectationes ciborum vel venereorum quæ ad conservationem vitæ ordinantur. Et ideo difficilius est vincere timorem periculorum mortis, quàm concupiscentiam delectationum quæ est in cibis et venereis : cui tamen difficilius est resistere quàm iræ, tristitiæ, et timori quorumdam aliorum malorum.

Ad tertium dicendum, quòd in timiditate consideratur magis voluntarium in universali, minùs tamen in particulari. Et ideo in ea est magis voluntarium secundùm quid, et non simpliciter.

ARTICULUS IV.

Utrùm peccatum intemperantiæ sit maximè exprobrabile.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd peccatum intemperantiæ non sit maximè exprobrabile. Sicut enim honor debetur virtuti, ita exprobratio debetur peccato. Sed quædam peccata sunt graviora quàm intemperantia, sicut homicidium, blasphemia, et alia ejusmodi. Ergo peccatum intemperantiæ non est maximè exprobrabile.

2. Præterea, peccata quæ sunt magis communia, videntur minùs esse exprobrabilia, eò quòd de his homines minùs verecundantur. Sed peccata intemperantiæ sunt maximè communia; quia sunt circa ea quæ communiter in usum humanæ vitæ veniunt, in quibus etiam plurimi peccant. Ergo peccata intemperantiæ non videntur esse maximè exprobrabilia.

3. Præterea, Philosophus dicit in VII. *Ethic.* quòd « temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias et delectationes humanas. Sunt autem quædam concupiscentiæ et delectationes turpiores concupiscentiis et delectationibus humanis, quæ dicuntur *bestiales* et *ægritudinales;* ut in eodem lib. Philosophus dicit. Ergo intemperantia non est maximè exprobrabilis.

Mais le Philosophe dit, *Ethic.*, III, que « l'intempérance est regardée avec raison comme le plus honteux de tous les vices. »

(CONCLUSION. — L'intempérance est le plus honteux des vices de l'homme.)

L'opprobre est le contraire de l'honneur et de la gloire. L'honneur vient de la supériorité ; la gloire implique la clarté. Or, l'intempérance est surtout honteuse sous ces deux rapports. D'abord elle rabaisse l'excellence de l'homme qu'elle avilit jusqu'à la brute, en lui faisant partager ses plaisirs selon cette parole du Psalmiste, XLVIII ; « l'homme n'a point voulu comprendre l'honneur où il étoit, il s'est comparé aux bêtes sans intelligence, et s'est fait semblable à elles. » En second lieu, l'intempérance détruit la clarté ou la beauté ; car dans ses plaisirs, on perd la lumière de la raison, d'où vient la clarté et la beauté de la vertu. Aussi les appelle-t-on des plaisirs *serviles*.

Je réponds aux arguments : 1° Selon saint Grégoire, « les vices de la chair sont les plus honteux quoique moins coupables. » Car la grandeur de la faute se mesure d'après l'éloignement où l'on est de sa fin ; mais la honte vient de l'abaissement de celui qui pèche.

2° L'habitude peut diminuer la honte et l'infamie du péché dans l'opinion des hommes, mais non pas changer la nature du vice.

3° Quand on dit que l'intempérance est le plus honteux des vices, il faut l'entendre des vices qui sont conformes à la nature humaine. Quant à ceux qui sortent de la nature humaine, ils sont plus honteux encore ; mais ils appartiennent à l'intempérance par excès : comme de manger de la chair humaine, etc.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd « intemperantia inter alia vitia videtur justè exprobrabilis esse. »

(CONCLUSIO. — Inter omnia vitia humana vitium intemperantiæ maximè exprobrabile est.)

Respondeo dicendum, quòd exprobratio opponi videtur honori et gloriæ. Honor autem excellentiæ debetur, ut suprà habitum est (qu. 102, art. 1). Gloria autem claritatem importat. Est ergo intemperantia maximè exprobrabilis propter duo. Primò quidem, quia maximè repugnat excellentiæ hominis. Est enim circa delectationes communes nobis et brutis, ut suprà habitum est (qu. 141, art. 2, ad 3); unde in *Psalm.* XLVIII, dicitur : « Homo cùm in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis. » Secundò, quia maximè repugnat ejus claritati vel pulchritudini, in quantum scilicet in delectationibus circa quas est intemperantia, minùs apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas et pulchritudo virtutis : unde et hujusmodi delectationes dicuntur *maximè serviles*.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Gregorius dicit, « vitia carnalia (quæ sub intemperantia continentur) etsi sint minoris culpæ, sunt tamen majoris infamiæ. » Nam magnitudo culpæ respicit deordinationem à fine. Infamia autem respicit turpitudinem, quæ maximè consideratur secundùm indecentiam peccantis.

Ad secundum dicendum, quòd consuetudo peccandi diminuit turpitudinem et infamiam peccati, secundùm opinionem hominum ; non autem secundùm naturam ipsorum vitiorum.

Ad tertium dicendum, quòd cùm dicitur intemperantia esse maximè exprobrabilis, est intelligendum inter vitia humana ; quæ scilicet attenduntur secundùm passiones humanæ naturæ aliqualiter conformes. Sed illa vitia quæ excedunt modum humanæ naturæ, sunt magis exprobrabilia : et tamen etiam illa videntur reduci ad genus intemperantiæ secundùm quemdam excessum : sicut si aliquis delectetur in comestione carnium humanarum, aut in coitu bestiarum aut masculorum.

QUESTION CXLIII.

Des parties de la tempérance.

Nous avons ensuite à nous occuper des parties de la tempérance, d'abord en général, puis de chacune d'elles en particulier.

ARTICLE I.

Cicéron divise-t-il avec raison la tempérance en trois parties, qui sont la continence, la clémence et la modestie?

Il paraît que Cicéron se trompe en assignant dans sa rhétorique trois parties à la tempérance, savoir, la continence, la clémence et la modestie. 1° La continence est différente de la vertu, *Ethic.*, VII. Elle ne doit donc point faire partie de la tempérance qui est une vertu.

2° La clémence est une mitigation de la haine ou de la colère. Or, la tempérance n'a pas ces passions pour objet, mais les plaisirs du toucher. Donc la clémence ne fait pas partie de la tempérance.

3° La modestie consiste dans les actions extérieures, selon cette parole de saint Paul, *Philip.*, IV : « Que votre modestie soit connue de tous les hommes. » Or, les actes extérieurs sont l'objet de la justice, comme nous l'avons montré, question XVIII, article 8. Donc la modestie fait plutôt partie de la justice que de la tempérance.

4° Macrobe, *Sup. Somn. Scipion.*, donne à la tempérance beaucoup plus de parties, savoir « la modestie, la honte, l'abstinence, la chasteté, l'honnêteté, la modération, l'épargne, la sobriété, et la pudicité. » Andronic y ajoute « l'austérité, la continence, l'humilité, la simplicité,

---

QUÆSTIO CXLIII.

De partibus temperantiæ in generali.

Deinde considerandum est de partibus temperantiæ. Et 1° De ipsis partibus in generali. 2° De singulis earum in speciali.

ARTICULUS I.

Utrùm Tullius convenienter assignet partes temperantiæ, continentiam, clementiam, et modestiam.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd Tullius in sua *Rhetor.* inconvenienter assignet partes temperantiæ, quas dicit esse *continentiam, clementiam*, et *modestiam*. Continentia enim contra virtutem dividitur in VII. *Ethic.* Sed temperantia continetur sub virtute. Ergo continentia non est pars temperantiæ.

2. Præterea, clementia videtur esse mitigativa odii vel iræ. Temperantia autem non est circa hujusmodi, sed circa delectationes tactûs, ut dictum est) qu. 141, art. 4). Ergo clementia non est pars temperantiæ.

3. Præterea, modestia consistit in exterioribus actibus : unde et Apostolus dicit *ad Phil.*, IV : « Modestia vestra nota sit omnibus hominibus. » Sed actus exteriores sunt materia justitiæ, ut suprà habitum est (qu. 18, art. 8). Ergo modestia magis est pars justitiæ quàm temperantiæ.

4. Præterea, Macrobius, *Super somnium Scipionis*, ponit multò plures temperantiæ partes. Dicit enim quòd « temperantiam sequitur modestia, verecundia, abstinentia, castitas, honestas, moderatio, parcitas, sobrietas, pudicitia. Andronicus etiam dicit quòd « familiares temperantiæ sunt austeritas, continentia, humi-

l'ornement, et le bon règlement de la vie. » Cicéron n'a donc pas indiqué toutes les parties de la tempérance.

(Conclusion. — La honte et l'honnêteté sont des parties intégrales de la tempérance; l'abstinence, la sobriété, la chasteté, la pudicité en sont des parties subjectives; tandis que la continence, l'humilité, la mansuétude ou la clémence, la modestie, etc., en sont des parties potentielles.)

On distingue dans toute vertu cardinale trois sortes de parties : les parties *intégrales*, les parties *subjectives*, et les parties *potentielles*. On appelle parties intégrales celles qui forment des conditions nécessaires de chaque vertu. Il y en a deux dans la tempérance, savoir la *honte*, qui nous fait éviter les choses honteuses; et l'*honnêteté*, qui nous fait aimer la beauté de la tempérance. Car, comme nous l'avons dit, quest. CXLII, art. 2, *ad* 3, cette vertu revendique tout ce qui est convenable, tandis que les vices de l'intempérance ont surtout pour objet les choses honteuses. Les parties subjectives de chaque vertu sont ce que l'on appelle ses différentes espèces; et les espèces se divisent d'après la matière ou l'objet de la vertu. Or, la tempérance a pour objet les plaisirs du toucher, qui se partagent en deux classes : premièrement, ceux qui servent à la nourriture de l'homme, comme le manger, d'où naît l'*abstinence*, et le boire qui produit la *sobriété*; secondement, ceux qui tendent à la génération, et qui produisent d'abord la *chasteté*, puis la *pudicité* qui réprime certaines circonstances des plaisirs de la chair, comme les baisers, les embrassements, etc. Les parties potentielles sont les vertus secondaires

---

litas, simplicitas, ornatus, bona ordinatio, per se sufficientia. Videtur ergo insufficienter Tullius enumerasse temperantiæ partes.

(Conclusio. — Verecundia et honestas partes sunt integrales temperantiæ; abstinentia verò, sobrietas, castitas, pudicitia, partes subjectivæ. At continentia, humilitas, mansuetudo seu clementia, modestia, etc., partes ejus potentiales sunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1), alicujus virtutis cardinalis triplices partes esse possunt, scilicet *integrales*, *subjectivæ* et *potentiales*. Et dicuntur partes integrales alicujus virtutis conditiones quas necesse est concurrere ad virtutem : et secundùm hoc sunt duæ partes integrales temperantiæ, scilicet *verecundia*, per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiæ contrariam; et *honestas*, per quam scilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiæ. Nam, sicut ex dictis patet (qu. 142, art. 2, ad 3), præcipuè temperantia inter virtutes vindicat sibi quemdam decorem, et vitia intemperantiæ maximè turpitudinem habent. Partes autem subjectivæ alicujus virtutis dicuntur species ejus. Oportet autem diversificare species virtutum secundùm diversitatem materiæ vel objecti. Est autem temperantia circa delectationes tactûs, quæ dividuntur in duo genera. Nam quædam ordinantur ad nutrimentum : et in his quantum ad cibum est *abstinentia*, quantum autem ad potum, propriè *sobrietas* (2). Quædam verò ordinantur ad vim generativam : et in his quantum ad delectationem principalem ipsius coitus est *castitas;* quantum autem ad delectationes circumstantes (putà quæ sunt in osculis, tactibus et amplexibus), attenditur *pudicitia*. Partes autem potentiales alicujus virtutis principalis di-

(1) Tum qu. 48, art. unico, cùm de prudentiæ partibus ageretur; tum qu. 128, art. item unico, cùm de partibus fortitudinis; præterquam quòd in ipsa quæst. 61 divisione idem indicatum est, cùm in suas etiam partes distributa est justitia, licèt priùs hîc prætermissum.

(2) Ut expressiùs infrà, qu. 149, art. 1, expendetur; quomodo nempe circa potum propriè

annexées à la vertu principale, et dont l'objet présente moins de difficultés. Ainsi l'objet de la tempérance est de réprimer les plaisirs du toucher, ce qui est ordinairement très-difficile; tandis que l'objet des vertus secondaires de la tempérance est de régler l'appétit dans certaines autres circonstances moins impérieuses. Ceci peut se présenter de trois façons : soit dans les mouvements intérieurs de l'ame; soit dans les mouvements extérieurs et les actions du corps; soit dans les choses extérieures. Outre le mouvement de la concupiscence que réprime la tempérance, on distingue dans l'ame trois autres mouvements : premièrement celui de la volonté excité par la violence de la passion, et que réprime la *continence*, en retenant l'assentiment de la volonté aux concupiscences déréglées qui naissent dans l'esprit de l'homme. Secondement, un mouvement intérieur d'espérance et d'audace qui suit cette concupiscence, et qui est modéré par l'*humilité*. Troisièmement, un mouvement de colère tendant à la vengeance que réprime la *mansuétude* ou la *clémence*. La *modestie* a pour objet de modérer les mouvements et les actes du corps; ce qui, selon Andronic, consiste en trois choses : d'abord à discerner ce qu'il faut faire et ce qu'il faut omettre, à régler l'ordre dans lequel il le faut faire, et à y persévérer fermement. Voilà ce qu'il appelle un *bon règlement de vie*. Secondement, la modestie consiste encore à observer la décence dans ses actions, ce qu'il appelle l'*ornement*, et aussi dans l'entretien de ses amis ou d'autres personnes, ce qu'il appelle l'*austérité* ou la *gravité*. Quant aux choses extérieures, la modération consiste premièrement à ne point rechercher le superflu, ce que Macrobe appelle l'*épargne* et Andronic l'*hon-*

---

cuntur virtutes secundariæ, quæ modum quem principalis virtus observat circa aliquam principalem materiam, eumdem observant in quibusdam aliis materiis in quibus non est ita difficile. Pertinet autem ad temperantiam moderari delectationes tactûs, quas difficillimum est moderari : unde quæcumque virtus moderationem quamdam operatur in aliqua materia, et refrænationem appetitûs in aliquid tendentis, poni potest pars temperantiæ, sicut virtus ei adjuncta. Quod quidem contingit tripliciter : uno modo in interioribus motibus animi; alio modo in exterioribus motibus et actibus corporis; tertio modo in exterioribus rebus. Præter motum autem concupiscentiæ, quem moderatur et refrænat temperantia, tres motus inveniuntur in anima in aliquid tendentes. Primus quidem est motus voluntatis commotæ ex impetu passionis : et hunc motum refrænat *continentia*, ex qua fit ut licèt homo immoderatas concupiscentias patiatur, voluntas tamen non vincatur. Alius autem motus interior in aliquid tendens, est motus spei et audaciæ quæ ipsam consequitur : et hunc motum moderatur sive refrænat *humilitas*. Tertius autem motus est iræ tendens in vindictam, quem refrænat *mansuetudo* sive *clementia*. Circa motus autem et actus corporales moderationem et refrænationem facit *modestia*, quam Andronicus in tria dividit : ad quorum primum pertinet discernere quid sit faciendum et quid dimittendum, et quid quo ordine sit agendum, et in hoc firmum persistere : et quantum ad hoc ponit *bonam ordinationem*. Aliud autem est, quòd homo in eo quod agit, decentiam observet : et quantum ad hoc ponit *ornatum*. Tertium autem est in colloquiis amicorum vel quibuscumque aliis : et quantum ad hoc ponitur *austeritas*. Circa exteriora verò dupliciter moderatio est adhibenda. Primò quidem, ut superflua non requirantur : et quantum ad hoc ponitur à Macrobio *parcitas*, et ab Andronico *per se sufficientia*. Secundò

sobrietas versetur, sed ad alia tamen communiori usu vel significatione metaphorica extendatur, cùm ibi ex professo explicatur quid sit.

nête suffisance; secondement à ne point rechercher non plus les choses trop exquises, les délicatesses, ce que Macrobe appelle la *modération*, et Andronic la *simplicité* (1).

Je réponds aux arguments : 1° La continence diffère de la vertu, comme ce qui est imparfait diffère de ce qui est parfait, et c'est ainsi seulement qu'elle est opposée à la vertu. Car, du reste, elle a comme la tempérance, pour objet les plaisirs du toucher, qu'elle réprime également. Aussi est-elle une partie de la tempérance.

2° La clémence ou la mansuétude est une partie de la tempérance, non pas parce qu'elle a le même objet, mais parce qu'elle réprime de la même manière.

3° La justice rend à autrui ce qui lui est dû quant aux actes extérieurs. Or, la modestie ne fait que donner à ces actes une certaine modération. Aussi n'est-elle pas une partie de la justice, mais de la tempérance.

4° Cicéron comprend sous le nom de modestie tout ce qui tient à la modération des mouvements du corps et des choses extérieures, et même la modération de l'espérance, que nous avons dit se rapporter à l'humilité.

(1) Comme il est important de ne point oublier cette division, qui doit nous guider dans la plus grande partie de ce volume, nous la reprendrons ici brièvement. Les premières conditions, ou les qualités générales de la tempérance sont donc d'abord la *honte* et l'*honnêteté* : c'est ce que notre saint auteur appelle ses parties *intégrales*. Ses différentes espèces sont l'*abstinence* et la *sobriété*, qui règlent les plaisirs de la table; la *chasteté* et la *pudicité*, qui règlent les plaisirs de la chair : telles sont les parties *subjectives*. Les vertus secondaires annexées à la tempérance, et que l'on appelle ses parties *potentielles*, sont au nombre de six : la *continence*, qui retient la volonté émue par la passion; l'*humilité*, qui modère l'espérance et l'audace; la *douceur* ou *clémence*, qui apaise la colère; la *modestie*, qui règle nos mouvements et nos actes corporels; l'*épargne* ou l'économie, qui nous fait éviter les superfluités; et enfin la *simplicité* ou la modération qui nous fait fuir les délicatesses. On voit que parmi les parties *potentielles*, ou vertus annexes de la tempérance, les trois premières règlent les mouvements intérieurs de l'ame; la quatrième les mouvements du corps; les deux dernières

---

verò, ut homo non nimis exquisita requirat : et quantum ad hoc ponit Macrobius *moderationem*, Andronicus verò *simplicitatem*.

Ad primum ergo dicendum, quòd continentia differt quidem à virtute sicut imperfectum à perfecto, ut infrà dicetur (qu. 155, art. 1) : et hoc modo condividitur virtuti. Convenit tamen cum temperantia, et in materia, quia est circa delectationes tactûs; et in modo, quia in quadam refrænatione consistit. Et ideo convenienter ponitur pars temperantiæ.

Ad secundum dicendum quòd clementia sive mansuetudo non ponitur pars temperantiæ propter convenientiam materiæ, sed quia convenit cum ea in modo refrænandi et moderandi, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd circa exteriores actus justitia attendit id quod est debitum alteri. Hoc autem modestia non attendit, sed solùm moderationem quamdam. Et ideo non ponitur pars justitiæ, sed temperantiæ.

Ad quartum dicendum, quòd Tullius sub modestia comprehendit omnia illa quæ pertinent ad moderationem coporalium motuum et exteriorum rerum, et etiam moderationem spei, quam(1) diximus ad humilitatem pertinere (2).

(1) Supple *moderationem spei*, ut in corpore articuli æquivalenter ostensum est, nempe quò *motum spei vel audaciæ spem ipsam consequentis refrænet humilitas;* quia hic ipse motus ex quadam superbiæ præsumptione concipitur.

(2) De his etiam infrà, qu. 145, art. 4; et qu. 157, art. 3; et qu. 160, art. 1; et II, *Sent.*, dist. 44, qu. 2, art. 1, ad 3; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 2.

QUESTION CXLIV.

Des parties de la tempérance en particulier.

Il faut maintenant nous occuper des parties de la tempérance en particulier. Nous traiterons d'abord des parties intégrales, qui sont la *honte* et l'*honnêteté*.

Quant à la honte, il y a quatre choses à examiner : 1° La honte est-elle une vertu? 2° Quel est l'objet de la honte? 3° De quoi l'homme doit-il rougir? 4° Quels sont ceux qui doivent rougir?

ARTICLE I.

La honte est-elle une vertu?

Il paroît que la honte est une vertu. 1° La vertu consiste à rester dans le milieu déterminé par la raison, comme le prouve la définition qu'en donne le Philosophe, *Ethic.*, II, 6 ou 7. Or, la honte se trouve dans un milieu de ce genre, *ibid.* Donc elle est une vertu.

2° Tout ce qui est louable est une vertu, ou fait partie de la vertu. Or, la honte est une qualité louable. Elle ne fait en outre partie d'aucune vertu. Elle ne fait pas partie de la prudence, puisque son siége n'est pas

l'usage des choses extérieures. On les range dans les vertus secondaires, et non dans les différentes espèces ou parties *subjectives* de la tempérance, parce que leur objet est moins important, et qu'elles ne se rapportent d'ailleurs à cette vertu que par une certaine similitude d'action ou de modération. Ce que les parties subjectives font pour deux points principaux et très-difficiles : les plaisirs de la table et ceux de la chair, les parties *potentielles* le font également en d'autres matières secondaires, c'est-à-dire moins difficiles à régler. C'est par là qu'elles se rattachent à la tempérance.

En résumé, la tempérance a douze parties : deux *intégrales*, la honte et l'honnêteté; quatre *subjectives*, l'abstinence, la sobriété, la chasteté et la pudicité; et six *potentielles*, la conti-

---

QUÆSTIO CXLIV.

De partibus temperantiæ in speciali, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de partibus temperantiæ in speciali. Et primò de partibus quasi integralibus, quæ sunt *verecundia* et *honestas*.

Circa verecundiam autem quæruntur quatuor: 1° Utrùm verecundia sit virtus. 2° De quibus sit verecundia. 3° A quibus homo verecundetur. 4° Quorum sit verecundari.

ARTICULUS I.

Utrùm verecundia sit virtus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd verecundia sit virtus. Esse enim in medio secundùm determinationem rationis, est proprium virtutis, ut patet ex diffinitione virtutis, quæ ponitur in II. *Ethic.* (cap. 6 vel 7). Sed verecundia consistit in tali medio, ut patet per Philosophum, ibidem (cap. 7 vel 9). Ergo verecundia est virtus.

2. Præterea, omne laudabile vel est virtus, vel ad virtutem pertinet. Sed verecundia est quoddam laudabile (1); non est autem pars alicujus virtutis, non enim est pars prudentiæ,

(1) Ex *Ethicor.*, II, sicut suprà, scilicet vel cap. 7, græco-lat., versùs finem, vel in antiquis 9, et apud S. Thomam lect. 9, ubi dicitur *verecundus laudari, etsi verecundia non sit virtus.*

dans la raison, mais dans l'appétit. Elle ne fait pas partie de la justice, puisqu'elle est une sorte de passion, et que la justice n'a pas les passions pour objet. Elle ne fait pas non plus partie de la force, car celle-ci consiste à soutenir et à attaquer, la honte au contraire à fuir ce qui est honteux. Enfin elle ne fait pas partie de la tempérance, puisque la tempérance a pour objet les concupiscences, et que la honte est une sorte de crainte, *Ethic.*, IV, et *Damasc.*, II. Il reste donc que la honte soit une vertu.

3° L'*honnêteté* se rapporte entièrement à la vertu, comme le prouve Cicéron, I. *De Offic.* Or, la honte fait partie de l'honnêteté. Car, selon saint Ambroise, I. *De Offic.*, XLIII, « la honte est toujours accompagnée d'une grande tranquillité d'ame, elle fuit la hauteur et le luxe, elle aime la sobriété, l'honnêteté, elle recherche tout ce qui est bien. » Donc la honte est une vertu.

4° Le vice ne sauroit être opposé qu'à la vertu. Or, certains vices sont opposés à la honte, comme l'effronterie, la stupeur exagérée. Donc la honte est une vertu.

5° « Les actes produisent des habitudes qui leur ressemblent, » *Ethic.*, II, 1 ou 2. Or, la honte inspire des actes louables, lesquels étant souvent répétés font naître l'habitude. Mais toute habitude d'actions louables est une vertu, *Ethic.*, I. Donc la honte est une vertu.

Mais le Philosophe dit au contraire, *Ethic.*, II et IV, que la honte n'est pas une vertu.

nence, l'humilité, la douceur, la modestie, l'épargne et la simplicité. On peut même réduire ces six dernières vertus à la continence, la douceur et la modestie, qui comprend l'humilité, l'épargne et la simplicité, lesquelles ne sont au fond que la modestie dans les sentiments intérieurs et dans les actes extérieurs.

---

quia non est in ratione, sed in appetitu; neque etiam est pars justitiæ, quia verecundia passionem quamdam importat; justitia autem non est circa passiones. Similiter etiam non est pars fortitudinis, quia ad fortitudinem pertinet persistere et aggredi, ad verecundiam autem refugere aliquid; neque etiam est pars temperantiæ, quia temperantia est circa concupiscentias, verecundia autem est timor quidam, ut patet per Philosophum in IV. *Ethic.*, et per Damascenum in II. lib. (1). Relinquitur ergo quòd verecundia sit virtus.

3. Præterea, *honestum* cum virtute convertitur, ut patet per Tullium in I. *De offic.* Sed verecundia est quædam pars honestatis; dicit enim Ambrosius in I. *De offic.* (cap. 43), quòd « verecundia socia ac familiaris est mentis placiditati, proterviam fugitans, ab omni luxu aliena, sobrietatem diligit, honestatem fovet, decorum illud requirit. » Ergo verecundia est virtus.

4. Præterea, omne vitium opponitur alicui virtuti. Sed quædam vitia opponuntur verecundiæ, scilicet inverecundia et inordinatus stupor. Ergo verecundia est virtus.

5. Præterea, « ex actibus similes habitus generantur, » ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 1 vel 2). Sed verecundia importat actum laudabilem. Ergo ex multis talibus actibus causatur habitus. Sed habitus laudabilium operum est virtus, ut patet per Philosophum in I. *Ethic.* Ergo vercundia est virtus.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II. et IV. *Eth.*, verecundiam non esse virtutem (2).

(1) Per Philosophum quidem, *Ethic.* IV, cap. ult., ubi ait quòd *de verecundia dicendum non est ut de virtute, quia potiùs passioni quàm habitui similis est, cùm sit ignominiæ vel dedecoris timor, etc.* Per Damascenum autem, lib. II, cap. 15, ut referetur paulò infrà.

(2) Sicut jam paulò ante indicatum est ad marginem, tum ex cap. 9, lib. II. *Ethic.*, juxta

(Conclusion. — Quoique la honte soit une passion louable, elle n'est cependant point une vertu, parce qu'elle n'a pas le degré de perfection nécessaire.)

La vertu peut s'entendre de deux façons, d'une manière propre et d'une manière générale. Dans son sens propre, la vertu est une perfection, VII. *Physic.*, text. 17 et 18. C'est pourquoi tout ce qui répugne à la perfection, quoique bon en soi, ne sauroit avoir le caractère de la vertu. Or, la honte répugne à la perfection, car elle est la crainte d'une chose honteuse, c'est-à-dire blâmable. Aussi saint Jean Damascène dit-il que « la honte est la crainte d'un acte honteux. » De même que l'espérance a pour objet un bien difficile, mais que l'on peut obtenir, de même la crainte a pour objet un mal dangereux, mais qui peut nous arriver, comme nous l'avons montré en parlant des passions. Or, l'homme qui a l'habitude parfaite de la vertu, n'appréhende rien de blâmable ni de honteux, et ne fait rien non plus qui puisse lui causer de l'opprobre. A proprement parler, la honte n'est donc point une vertu, puisqu'elle n'existe que par l'absence de la perfection. Cependant on appelle généralement une vertu tout ce qui est bon et louable dans les actes et les passions humaines, et c'est en ce sens que l'on dit quelquefois que la honte est une vertu, puisqu'elle est un sentiment louable.

Je réponds aux arguments : 1° Le milieu n'est pas la seule condition de la vertu; il faut en outre qu'elle soit une habitude élective, c'est-à-dire qui agisse par élection ou par choix. Or, la honte n'est pas une habitude, mais une passion; elle n'agit pas par délibération, mais par élan, comme les passions. Elle n'a donc point le caractère de la vertu.

(Conclusio. — Verecundia, quanquam laudabilis quædam passio sit, virtus tamen nequaquam est, cùm à virtutis perfectione deficiat.)

Respondeo dicendum, quòd virtus dupliciter accipitur, propriè scilicet et communiter. Propriè quidem « virtus perfectio quædam est, » ut dicitur in VII. *Physic.* (text. 17 et 18). Et ideo omne illud quod repugnat perfectioni, etiamsi sit bonum, deficit à ratione virtutis. Verecundia autem repugnat perfectioni; est enim timor alicujus turpis, quod scilicet est exprobrabile. Unde Damascenus dicit quòd « verecundia est timor de turpi actu. » Sicut autem spes est de bono possibili et arduo, ita etiam timor est de malo possibili et arduo, ut suprà habitum est, cùm de passionibus ageretur. Ille autem qui est perfectus secundùm habitum virtutis, non apprehendit aliquid exprobrabile et turpe ad faciendum, ut possibile et arduum (id est difficile ad vitandum), neque etiam actu facit aliquid turpe, unde opprobrium timeat. Unde verecundia, propriè loquendo, non est virtus; deficit enim à perfectione virtutis. Communiter autem virtus dicitur esse omne quod est bonum et laudabile in humanis actibus vel passionibus : et secundùm hoc quandoque verecundia dicitur virtus, cùm sit quædam laudabilis passio.

Ad primum ergo dicendum, quòd *esse in medio* non sufficit ad rationem virtutis, quamvis sit una particula posita in virtutis diffinitione; sed requiritur ulteriùs quòd sit *habitus electivus*, id est *ex electione operans* (1). Verecundia autem non nominat habitum, sed passionem; neque motus ejus est ex electione, sed ex impetu quodam passionis. Unde deficit à ratione virtutis.

veterem versionem, vel juxta novam ex cap. 7, tum ex cap. ult., lib. IV, ubi prorsus negatur esse virtus.

(1) Ut et ibidem significat expressè Philosophus, cùm sic definit : *Virtus est habitus electivus in mediocritate consistens, etc.*

2° Nous avons dit un peu plus haut, que la honte étoit une crainte de ce qui est honteux et déshonorant, et que l'intempérance étoit le plus ignominieux de tous les vices (1). La honte se rapporte donc à la tempérance plutôt qu'à tout autre vertu, parce qu'elle a pour objet ce qui est honteux, mais elle ne s'y rapporte pas selon l'espèce de sa passion qui est la crainte. Cependant comme les vices opposés aux autres vertus ont aussi un côté honteux, la honte peut encore appartenir à ces autres vertus.

3° La honte protége l'honnêteté en éloignant ce qui lui est contraire, mais elle n'arrive pas à la perfection sous ce rapport.

4° Tout défaut produit un vice, mais tout ce qui est bien ne suffit pas à constituer une vertu. Aussi quoique tout vice soit opposé à quelque vertu dans son origine, il ne s'ensuit pas que tout ce à quoi le vice est directement opposé soit une vertu. C'est ainsi que le dévergondage est opposé à la tempérance, en tant qu'il provient d'un amour déréglé des choses honteuses.

5° Un long usage de la honte produit l'habitude d'une vertu acquise, qui nous fait éviter les choses déshonnêtes qui sont l'objet de la honte; mais cette vertu ne fait pas que l'on continue à rougir, quoique cela pût avoir lieu, si l'occasion s'en présentoit (2).

(1) L'intempérance est le plus honteux de tous les vices, parce qu'elle rapproche l'homme de la brute et lui fait perdre souvent la raison. La gourmandise altère l'intelligence; l'ivresse la trouble momentanément; la volupté lui enlève ses forces; la débauche abrutit. C'est pourquoi les vices de l'intempérance ont toujours été regardés comme les plus ignominieux, quoiqu'ils soient souvent moins coupables que les vices de l'esprit, selon la remarque de saint Grégoire. Il y a en effet dans ceux-ci plus de malice, dans les autres plus de foiblesse ; mais malgré cette circonstance atténuante, comme ces derniers dégradent l'homme, le font déchcoir de sa dignité, ils sont aussi plus honteux. « Homo, cùm in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis. » *Ps.* XLVIII, 21.

(2) La vertu ne rougit pas, parce qu'elle ne fait rien dont elle puisse rougir. Lors donc qu'on est parvenu à acquérir une vertu, on n'a plus de honte, parce que l'occasion d'en avoir ne se présente plus. Pour que l'on continuât de rougir, il faudroit décheoir de la vertu. C'est pourquoi la honte, quoique bonne en soi, ne sauroit être rangée parmi les vertus, puisqu'il est comme impossible d'être vertueux et d'avoir de la honte, comme nous le verrons plus loin, à l'article 4.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dictum est (paulò ante), verecundia est timor turpitudinis et exprobrationis. Dictum est autem suprà (qu. 142, art. 4), quòd vitium intemperantiæ est turpissimum et maximè exprobrabile. Et ideo verecundia principaliùs pertinet ad temperantiam quàm ad aliquam aliam virtutem, ratione motivi quod est turpe, non autem secundùm speciem passionis, quæ est timor. Secundùm tamen quòd vitia aliis virtutibus opposita sunt turpia et exprobrabilia, potest etiam verecundia ad alias virtutes pertinere.

Ad tertium dicendum, quòd verecundia « fovet honestatem, » removendo ea quæ sunt honestati contraria, non ita quòd pertingat ad perfectam rationem honestatis.

Ad quartum dicendum, quòd quilibet defectus causat vitium, non autem quodlibet bonum sufficit ad rationem virtutis. Et ideo non oportet quòd omne illud cui directè opponitur vitium, sit virtus, quamvis omne vitium opponatur alicui virtuti secundùm suam originem. Et sic inverecundia in quantum provenit ex nimio amore turpitudinum, opponitur temperantiæ.

Ad quintum dicendum, quòd ex multoties *verecundari* (1) causatur habitus virtutis acquisitæ, per quam aliquis turpia vitet, de quibus est verecundia, non autem ut aliquis ulteriùs verecundetur. Sed ex illo habitu virtutis acquisitæ sic se habet aliquis quòd magis verecundaretur, si materia verecundiæ adesset.

(1) Id est ex eo quòd aliquis propter turpia facta multoties verecundetur.

ARTICLE II.

La honte a-t-elle pour objet les actes honteux?

Il paroît que la honte n'a pas pour objet les actes déshonnêtes. 1° Selon le Philosophe, *Ethic.*, IV, « la honte est la crainte du déshonneur. » Or, on peut perdre sa réputation sans rien faire de honteux, selon cette parole du Psalmiste, LXVIII : « A cause de vous, j'ai supporté l'opprobre, et mon visage a été couvert de confusion. » Donc les actes honteux ne sont pas l'objet propre de la honte.

2° Il n'y a que le péché qui soit honteux. Or, l'homme rougit de plusieurs choses qui ne sont point coupables, comme, par exemple, de faire des œuvres serviles. Donc la pudeur n'a pas proprement pour objet les actes déshonnêtes.

3° L'exercice de la vertu ne sauroit être honteux, il est, au contraire, digne de louange. Or, on rougit quelquefois de faire certains actes de vertu, selon ce passage de la sainte Ecriture, *Luc*, IX : « Le Fils de l'homme rougira de celui qui aura rougi de moi et de mes paroles. » Donc la honte n'a point pour objet les actes honteux.

4° Si la honte avoit particulièrement pour objet les actes déshonnêtes, plus une chose seroit honteuse, plus l'homme devroit en rougir. Or, on rougit quelquefois de choses qui sont peu coupables, tandis que l'on se vante de certains péchés qui sont très-graves, selon cette parole du Psalmiste, LI : « Pourquoi te glorifies-tu dans ta malice ? » Donc la honte n'a pas particulièrement pour objet les actes honteux.

Mais saint Jean Damascène, lib. II, et saint Grégoire de Nysse disent que « la honte est la crainte que l'on éprouve dans un acte honteux, ou après son accomplissement. »

ARTICULUS II.

Utrùm verecundia sit de turpi actu.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd verecundia non sit de turpi actu. Dicit enim Philosophus in IV. *Ethic.*, quòd « verecundia est timor ingloriationis. » Sed quandoque illi qui nihil turpe operantur, ingloriationem sustinent, secundùm illud *Psal.* LXVIII : « Propter te sustinui opprobrium, operuit confusio faciem meam. » Ergo verecundia non est propriè de turpi actu.

2. Præterea, illa solùm videntur esse turpia, quæ habent rationem peccati. Sed de quibusdam homo verecundatur quæ non sunt peccata, putà si aliquis exerceat servilia opera. Ergo videtur quòd verecundia non sit propriè de turpi actu.

3. Præterea, operationes virtutum non sunt turpes, sed pulcherrimæ, ut dicitur in I. *Ethic.* Sed quandoque aliqui verecundantur aliqua opera virtutis facere, ut dicitur *Luc.*, IX : « Qui erubuerit me et meos sermones, hunc Filius hominis erubescet, etc. » Ergo verecundia non est de turpi actu.

4. Præterea, si verecundia propriè esset de turpi actu, oporteret quòd de magis turpibus homo magis verecundaretur. Sed quandoque homo plus verecundatur de his quæ sunt minùs peccata, cùm tamen de gravissimis quibusdam peccatis glorietur, secundùm illud *Psalm.* LI : « Quid gloriaris in malitia ? » Ergo verecundia non propriè est de turpi actu.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in II. lib., et Gregorius Nyssænus, quòd « verecundia est timor in turpi actu vel in turpi perpetrato. »

(Conclusion. — La honte, qui nous fait craindre les actes déshonnêtes, a pour objet premier et principal le blâme, et pour objet secondaire la turpitude du vice.)

Nous avons dit en parlant de la crainte, I, II, quest. XLI, art. 2, et quest. XLII, art. 3, que cette passion avoit pour objet le mal qu'il est difficile d'éviter. D'un autre côté il y a deux sortes de turpitudes : l'une coupable, qui naît de la laideur d'un acte mauvais et volontaire. Elle n'est pas à proprement parler un mal difficile, puisque ce mal provient de la volonté de l'homme, et qu'il dépend de lui de l'éviter. Il ne sauroit donc, comme le dit le Philosophe, II. *Rhetor.*, lui inspirer de crainte. On peut appeler pénale la seconde sorte de turpitude, qui consiste dans le blâme que l'on s'attire, comme la gloire consiste dans l'honneur que l'on reçoit. Ce blâme étant un mal difficile à éviter, de même que l'honneur est un bien difficile à obtenir, la honte qui est la crainte de la turpitude, a premièrement et principalement pour objet le blâme ou l'opprobre. Et puisque le vice mérite le blâme, aussi bien que l'honneur mérite la vertu, il s'ensuit que la honte a encore pour objet la turpitude coupable. Car, selon le Philosophe, II. *Rhetor.*, V, « l'homme rougit moins des défauts qui ne proviennent point de sa faute. » Or, il peut arriver, ou que l'homme cesse de faire le mal dans la crainte du blâme, ce que saint Grégoire de Nysse appelle de la rougeur; ou que par la crainte du déshonneur, il cache les actions honteuses qu'il commet, ce qui, selon saint Grégoire de Nysse, est le propre de la honte. « Celui qui a de la honte, dit ce saint docteur, se cache pour agir; celui qui rougit craint de tomber dans le déshonneur (1).

(1) Il y a, selon saint Grégoire de Nysse, deux sortes de honte, l'une qui nous retient de faire le mal à cause du blâme, et que les Grecs exprimoient par le mot αἰδώς; l'autre qui

(Conclusio. — Verecundia, qua timor est turpitudinis, primò et principaliter vituperium respicit, secundariò autem vitiosam turpitudinem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 41, art. 2, et qu. 42, art. 3), cùm de passione timoris ageretur, timor propriè est de malo arduo, quod scilicet difficilè vitatur. Est autem duplex turpitudo. Una quidem vitiosa, quæ scilicet consistit in deformitate actûs voluntarii : et hæc propriè loquendo non habet rationem mali ardui. Quod enim in sola voluntate consistit, non videtur esse arduum et elevatum supra hominis potestatem : et propter hoc non apprehenditur sub ratione terribilis. Et propter hoc Philosophus dicit in II. *Rhetor.*, quòd horum malorum non est timor. Alia autem est turpitudo quasi pœnalis, quæ quidem consistit in vituperatione alicujus, sicut quædam claritas gloriæ consistit in honoratione alicujus. Et quia hujusmodi vituperium habet rationem mali ardui, sicut honor habet rationem boni ardui, verecundia quæ est timor turpitudinis, primò et principaliter respicit vituperium seu opprobrium. Et quia vituperium propriè debetur vitio, sicut honor virtuti, ideo etiam ex consequenti verecundia respicit turpitudinem vitiosam : unde sicut Philosophus dicit in II. *Rhetor.* (cap. 5), « minùs homo verecundatur de defectibus qui non ex ejus culpa proveniunt. » Respicit autem verecundia culpam dupliciter : uno modo, ut aliquis desinat vitiosa agere propter timorem vituperii ; alio modo, ut homo in turpibus quæ agit, vitet conspectus publicos propter timorem vituperii : quorum primum, secundùm Gregorium Nyssænum, pertinet ad erubescentiam, secundum ad verecundiam. Unde ipse dicit quòd « qui verecundatur, occultat se in his quæ agit; qui verò erubescit, timet incidere in ingloriationem. »

Je réponds aux arguments : 1° La honte a pour objet le déshonneur, parce qu'il est la punition d'une faute que l'on a commise volontairement. Car, selon le Philosophe, II. *Rhet.*, VI, « l'homme rougit davantage des choses dont il est cause. » L'homme vertueux, au contraire, méprise les opprobres que lui attire sa vertu, parce qu'il ne les mérite pas, comme le dit le Philosophe des cœurs magnanimes, IV. *Ethic.* La sainte Ecriture, *Actes*, V, rapporte aussi que « les Apôtres sortirent de l'assemblée pleins de joie, parce qu'ils avoient été trouvés dignes de souffrir des outrages pour le nom de Jésus-Christ. » Il peut arriver, cependant, lorsque la vertu n'est pas encore parfaite, que l'on rougisse des opprobres que l'on reçoit à cause d'elle; mais plus un homme est vertueux, plus il méprise les biens ou les maux extérieurs. C'est pourquoi Isaïe disoit, LI : « Ne craignez point l'opprobre des hommes. »

2° Quoique l'honneur ne soit vraiment dû qu'à la vertu, on l'accorde cependant en raison d'une certaine supériorité; il en est de même du blâme qui ne devroit être que la punition des actes coupables, et qui s'attache cependant, au moins dans l'opinion des hommes, à toutes les choses défectueuses. C'est pourquoi l'on rougit de la pauvreté, de la bassesse de la naissance, de la servitude, etc.

3° La honte ne sauroit atteindre en soi les œuvres vertueuses. Il peut cependant arriver accidentellement que l'on en rougisse, soit parce que les hommes les regardent comme mauvaises, soit parce que l'on craigne d'être accusé de présomption, ou même d'hypocrisie.

4° Quelquefois des péchés très-graves sont moins honteux, soit parce

nous porte à cacher nos actions mauvaises dans la crainte du déshonneur, et que les Grecs appeloient αἰσχύνη. C'est de cette dernière seule qu'il est ici question, selon la définition de saint Jean Damascène : « La honte est la crainte que fait naître une action honteuse. » Cette crainte du blâme que l'on a mérité, est sans doute bonne ; c'est une barrière qui peut retenir dans une autre circonstance, mais il est facile de voir que ce ne sauroit être une vertu.

Ad primum ergo dicendum, quòd verecundia respicit propriè ingloriationem, secundùm quòd debetur culpæ, quæ est defectus voluntarius : unde Philosophus dicit in II. *Rhetor.* (cap. 6), quòd « omnia illa homo magis verecundatur quorum ipse est causa. » Opprobria autem quæ inferuntur alicui propter virtutem, virtuosus quidem contemnit, quia indignè sibi irrogantur, sicut de magnanimis Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (ut suprà, qu. 129, art. 2), et de Apostolis dicitur, *Act.*, V, quòd « ibant Apostoli gaudentes à conspectu concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati. » Ex imperfectione autem virtutis contingit quòd aliquis verecundetur de opprobriis quæ sibi inferuntur propter virtutem, quia quantò est aliquis magis virtuosus, tantò magis contemnit exteriora bona vel mala : unde dicitur *Isai.*, LI : « Noli timere opprobrium hominum. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut honor, ut suprà habitum est (qu. 63, art. 3), quamvis non debeatur verè nisi soli virtuti, respicit tamen quamdam excellentiam ; ita etiam vituperium quamvis debeatur proprie soli culpæ, respicit tamen (ad minus secundùm opinionem hominum) quemcumque defectum. Et ideo de paupertate, et ignobilitate, et servitute, et aliis hujusmodi, aliquis verecundatur.

Ad tertium dicendum, quòd de operibus virtuosis in se consideratis non est verecundia. Contingit tamen per accidens quòd aliquis de his verecundetur, vel in quantum habentur ut vitiosa secundùm hominum opinionem, vel in quantum homo refugit in operibus virtutis notam de præsumptione, aut etiam de simulatione.

Ad quartum dicendum, quòd quandoque con

qu'il y a en eux moins de turpitude, comme, par exemple, dans les péchés de l'esprit comparés à ceux de la chair; soit parce qu'ils annoncent une certaine supériorité dans les choses extérieures. C'est ainsi que l'on rougit moins de l'audace que de la timidité, du vol à main armée que du vol ordinaire, etc.

ARTICLE III.

L'homme éprouve-t-il plus de honte devant ceux qui lui tiennent de plus près?

Il paroît que l'homme n'éprouve pas plus de honte devant ceux qui lui tiennent de plus près. 1° Il est dit en effet, II. *Rhet.*, VI, que « les hommes rougissent davantage devant ceux dont ils voudroient être admirés. » Or, on désire surtout l'estime des gens de bien, qui n'ont souvent aucun lien avec nous. Donc l'homme ne rougit pas davantage devant ceux qui lui tiennent de plus près.

2° On se lie d'ordinaire avec ceux qui ont les mêmes goûts que nous. Or, l'homme ne rougit point d'une faute devant ceux qui la commettent habituellement, car « personne ne défend à ses proches ce qu'il fait lui-même, » II. *Rhet.*, VI. Donc l'homme ne rougit pas davantage devant ses amis.

3° Selon le Philosophe, *ibid.*, « on éprouve plus de honte devant ceux qui publient tout ce qu'ils savent, comme les bavards et les mauvais plaisants. » Or, ceux qui nous tiennent de près, n'ont pas coutume de faire connoître nos vices. Donc ce n'est pas devant eux que l'on rougit le plus.

4° Le Philosophe dit encore que « les hommes éprouvent le plus de honte devant ceux qui n'ont jamais été témoins de leurs fautes, ou devant ceux dont ils ont besoin, et dont ils recherchent l'amitié. » Or, ces

---

tingit aliqua graviora peccata minùs esse verecundabilia, vel quia minus habent de ratione turpitudinis, sicut peccata spiritualia, quàm carnalia; vel quia in quodam excessu temporalis boni se habent, sicut magis verecundatur homo de timiditate quàm de audacia, et de furto quàm de rapina, propter quamdam speciem potestatis. Et simile est in aliis.

ARTICULUS III.

Utrùm homo magis verecundetur à personis magis conjunctis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd homo non magis verecundetur à personis magis conjunctis. Dicitur enim in II. *Rhetor.* (cap. 6), quòd « homines magis erubescunt ab illis à quibus volunt in admiratione haberi. » Sed hoc maximè appetit homo à melioribus, qui quandoque non sunt magis conjuncti. Ergo homo non magis erubescit de magis conjunctis.

2. Præterea, illi videntur esse magis conjuncti, qui sunt similium operum. Sed homo non erubescit de suo peccato ab his quos scit simili peccato subjacere, quia sicut dicitur in II. *Rhetor.* (ut suprà), « quæ quis ipse facit, hæc proximis non vetat. » Ergo homo non magis verecundatur à maximè conjunctis.

3. Præterea, Philosophus dicit in II. *Rhetor.* (ubi suprà), quòd « homo magis verecundetur ab his qui propalant multis quod sciunt, sicut sunt irrisores et fabularum fictores. » Sed illi qui sunt magis conjuncti, non solent vitia propalare. Ergo ab eis non maximè est verecundandum.

4. Præterea, Philosophus ibidem dicit, quòd « homines maximè verecundantur ab eis inter quos in nullo defecerunt, et ab eis à quibus primò aliquid postulant, et quorum nunc primò

personnes sont moins liées avec nous. Donc ce n'est pas devant ceux qui nous tiennent de plus près que l'on rougit le plus.

Mais il est dit au contraire, *ibid.*, que « l'on éprouve plus de honte devant ceux avec lesquels on vit habituellement. »

(Conclusion. — Nous rougissons davantage devant nos proches que devant les étrangers, parce que nous attachons plus de prix à leur estime.)

Le blâme est le contraire de l'honneur, car l'honneur est un témoignage rendu à la supériorité de la vertu, tandis que l'opprobre, dont la crainte produit la honte, est un témoignage des défauts, et surtout des fautes de quelqu'un. C'est pourquoi plus le témoignage d'une personne a de poids, plus on en reçoit de honte. Or, la gravité d'un témoignage se mesure, soit par la certitude qu'il donne de la vérité, soit par l'effet qu'il doit produire. Cette certitude de la vérité peut venir de deux choses : d'abord de la rectitude du jugement, par exemple des sages et des hommes vertueux, dont on recherche l'estime, et dont on craint tant le blâme, tandis que personne ne redoute d'être vu par les bêtes et les enfants, parce que leur jugement n'a point de rectitude. Cette certitude vient encore de la connoissance que l'on a de nous, car on juge bien ce que l'on connoît mieux. C'est pourquoi nous avons plus de honte devant nos proches qui observent mieux nos actions, tandis que nous ne nous inquiétons point du jugement des étrangers et des inconnus qui les ignorent. En second lieu, la gravité d'un témoignage se mesure d'après l'utilité ou le dommage qui peut nous en revenir. C'est pourquoi les hommes désirent plus d'être honorés par ceux qui ont le pouvoir de les aider, et ils redoutent surtout le blâme de ceux qui leur peuvent nuire. Sous ce rapport nous éprouvons plus de honte devant ceux qui nous tiennent de plus

---

volunt esse amici. » Hujusmodi autem sunt minùs conjuncti. Ergo non magis verecundatur homo de magis conjunctis.

Sed contra est, quod dicitur in II. *Rhetor.* (ubi suprà), quòd « eos qui semper aderunt, homines magis erubescunt. »

(Conclusio. — Coram conjunctis nobis erubescimus magis quàm coram alienis et peregrinis, quòd eorum testimonium apud nos majoris momenti habeatur.)

Respondeo dicendum, quòd cùm vituperium honori opponatur, sicut honor importat testimonium quoddam de excellentia alicujus et præcipuè quæ est secundùm virtutem, ita etiam opprobrium cujus timor est verecundia, importat testimonium de defectu alicujus, et præcipuè secundùm aliquam culpam. Et ideo quantò testimonium alicujus reputatur majoris ponderis, tantò ab eo aliquis magis verecundatur. Potest autem testimonium aliquod majoris ponderis reputari, vel propter ejus certitudinem veritatis, vel propter effectum. Certitudo autem veritatis adest testimonio alicujus, propter duo. Uno quidem modo propter rectitudinem judicii, sicut patet de sapientibus et virtuosis à quibus homo et magis desiderat honorari, et magis verecundatur : unde à pueris et bestiis nullus verecundatur propter defectum recti judicii qui est in eis. Alio modo, propter cognitionem eorum de quibus est testimonium, quia unusquisque benè judicat quæ cognoscit : et sic magis verecundamur à personis conjunctis, quæ facta nostra magis considerant ; à peregrinis autem et omnino ignotis, ad quos facta nostra non perveniunt, nullo modo verecundamur. Ex effectu autem est aliquod testimonium magni ponderis, propter juvamentum vel nocumentum ab eo proveniens : et ideo magis desiderant homines honorari ab his qui possunt eos juvare, et magis verecundantur ab his qui possunt nocere. Et inde etiam est, quòd quantum ad aliquid magis verecundamur à personis conjunctis, cum

près, parce que vivant toujours avec eux, le dommage qu'ils nous portent est perpétuel. Au contraire la honte qui nous vient des étrangers et des passants, disparoît avec eux.

Je réponds aux arguments : 1° La raison que l'on apporte ici, prouve également que l'on doit avoir plus de honte et devant les gens de bien et devant ses proches ; car, si l'on estime beaucoup le témoignage des premiers à cause de leur science et de leur amour de la vérité, on n'attache pas moins d'importance au témoignage des seconds à cause de la connoissance particulière qu'ils ont de ce qui nous concerne.

2° Nous ne craignons pas le témoignage de ceux qui commettent les mêmes fautes, parce que nous savons qu'ils ne les regardent pas comme honteuses.

3° On craint les bavards à cause du tort qu'ils causent par leurs diffamations.

4° On éprouve plus de honte devant ceux qui nous ont toujours vus irréprochables, parce qu'on redoute de détruire la bonne opinion qu'ils avoient de nous, et aussi parce que le contraste semble augmenter la grandeur de la faute. Car l'action honteuse d'un homme que l'on croyoit bon, paroît plus honteuse encore. Quant aux personnes de qui nous avons besoin, ou dont nous recherchons l'amitié, nous craignons davantage leur blâme, parce qu'il doit mettre obstacle à l'accomplissement de nos désirs.

---

quibus semper sumus conversaturi, quasi ex hoc nobis perpetuum proveniat detrimentum. Quod autem provenit à peregrinis et transeuntibus, quasi citò pertransit.

Ad primum ergo dicendum, quòd similis ratio est propter quam verecundamur de melioribus et magis conjunctis, quia sicut meliorum testimonium reputatur magis efficax propter universalem cognitionem quam habent de rebus, et immutabilem sententiam à veritate, ita etiam familiarium personarum testimonium videtur magis efficax propter hoc quia magis cognoscunt particularia quæ circa nos sunt.

Ad secundum dicendum, quòd testimonium eorum qui sunt nobis conjuncti in similitudine peccati, non reformidamus, quia non æstimamus quòd defectum nostrum apprehendant ut aliquid turpe.

Ad tertium dicendum, quòd à propalantibus verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est diffamatio apud multos.

Ad quartum dicendum, quòd etiam ab illis inter quos nihil mali fecimus, magis verecundamur propter nocumentum sequens, quia scilicet per hoc amittimus bonam opinionem quam de nobis habebant, et etiam quia « contraria juxta se posita majora videntur : » unde cùm aliquis subitò de aliquo quem bonum æstimavit, aliquid turpe percipit, apprehendit hoc ut turpius. Ab illis autem à quibus aliquid de novo postulamus, vel quorum nunc primò volumus esse amici, magis verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est impedimentum implendæ petitionis, et amicitiæ consummandæ.

ARTICLE IV.

La honte peut-elle exister chez les hommes vertueux?

Il paroît que la honte peut exister chez les hommes vertueux. 1° Les contraires produisent les contraires, I, II, quest. XXXV, art. 5. Or, les grands coupables ne rougissent plus, suivant cette parole de Jérémie, III: « Tu t'es fait un front d'airain comme celui d'une femme publique; tu n'as pas voulu rougir. » Donc ceux qui sont vertueux doivent éprouver plus de honte.

2° Selon le Philosophe, II. *Rhetor.*, « Les hommes rougissent non-seulement du vice, mais des apparences du vice, » lesquelles peuvent se trouver aussi dans les hommes vertueux. Donc ceux-ci ont aussi des occasions de rougir.

3° La honte est la crainte du déshonneur. Or, il arrive quelquefois aux hommes vertueux d'être déshonorés, soit par d'injustes accusations, soit par des outrages immérités. Donc la honte peut se rencontrer dans l'homme vertueux.

4° La honte est, comme nous l'avons dit, quest. CXLIII, une partie de la tempérance. Or, la partie ne peut se séparer du tout. Puis donc que la tempérance existe dans l'homme vertueux, la honte doit s'y trouver aussi.

Mais le Philosophe dit au contraire, *Ethic.*, IV, que « la honte ne se rencontre pas dans l'homme de bien. »

(Conclusion. — La honte ne sauroit émouvoir ni les vieillards, ni les scélérats, ni les gens de bien, mais par des causes différentes.)

La honte est la crainte du déshonneur. Or, on peut ne le pas redouter pour deux motifs : d'abord parce qu'on ne le regarde pas comme un mal,

---

ARTICULUS IV.

Utrùm etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia. « Contrariorum enim contrarii sunt effectus » (ut jam 1, 2, qu. 35, art. 5, ex Philosopho notatum est). Sed illi qui sunt superabundantis malitiæ, non verecundantur, secundùm illud *Jerem.*, III : « Frons mulieris meretricis facta est tibi, noluisti erubescere. » Ergo illi qui sunt virtuosi, magis verecundantur.

2. Præterea, Philosophus dicit in II. *Rhetor.*, quòd « homines non solùm erubescunt vitia, sed etiam signa vitiorum ; » quæ quidem contingit etiam esse in virtuosis. Ergo in virtuosis potest esse verecundia.

3. Præterea, verecundia est « timor inglorationis. » Sed contingit aliquos virtuosos ingloriosos esse, putà si falsò diffamentur, vel etiam indignè opprobria patiantur. Ergo verecundia potest esse in homine virtuoso.

4. Præterea, verecundia est pars temperantiæ, ut dictum est (qu. 143). Pars autem non separatur à toto. Cùm ergo temperantia sit in homine virtuoso, videtur quòd etiam verecundia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (ut suprà), quòd « verecundia non est hominis studiosi. »

(Conclusio. — Neque senes, neque scelerati, neque probi homines verecundiâ moventur; quod tamen illis diversis de causis accidit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1 et 2), verecundia est timor alicujus turpitudinis. Quòd autem aliquod malum non timeatur, potest propter duplicem rationem con-

(1) De his etiam super *Psalm.* XLIII, col. 3; et super IV. *Ethic.*, lect. 17, col. 3.

et ensuite parce que l'on ne croit pas qu'il puisse nous atteindre, ou qu'il soit facile de l'éviter. Sous ce rapport, la honte peut ne pas exister chez quelqu'un pour deux raisons : la première, c'est qu'on ne trouve point le vice honteux, comme font les scélérats, qui se vantent de leurs crimes (1); la seconde, c'est qu'on ne regarde pas son déshonneur comme possible, ou comme facile à éviter. Et c'est ainsi que les vieillards et les hommes vertueux n'éprouvent plus de honte. Ils ont en eux cependant une disposition qui les feroit rougir s'ils commettoient quelque chose de honteux. Aussi le Philosophe dit-il, *Ethic.*, IV, que « la honte suppose une certaine vertu. »

Je réponds aux arguments : 1° Il n'y a que les hommes très-méchants ou très-bons qui n'éprouvent plus de honte, mais pour des raisons différentes, comme nous l'avons dit. La honte se rencontre surtout chez les hommes d'une vertu médiocre, qui ont quelque amour du bien, mais sans être tout à fait exempts de mal.

2° L'homme vertueux doit éviter jusqu'à l'apparence du vice, selon cette parole de saint Paul, I. *Thessal.*, V : « Abstenez-vous de toute apparence du mal. » Le Philosophe dit aussi que « l'homme vertueux doit éviter non-seulement ce qui est mal en soi, mais même ce qui passe pour mal dans l'opinion des hommes. »

3° L'homme vertueux méprise les calomnies et les opprobres, parce qu'il sait qu'il ne les mérite pas : aussi n'en rougit-il pas beaucoup (2).

(1) Quand l'homme est parvenu au fond de l'abîme du mal, il méprise tout, les lois divines et les lois humaines, les reproches de sa conscience et ceux des hommes. La honte n'est rien pour lui ; le blâme l'atteint sans le blesser : il se vante de ses crimes, comme nous l'avons vu trop souvent. « Impius cùm in profundum venerit peccatorum, contemnit.; » *Proverb.*, XVIII, 3.

(2) Il ne s'agit pas ici de la honte proprement dite, mais de cette rougeur, ἀιδώς, qu'inspire la crainte du blâme, et que saint Grégoire de Nysse distinguoit de la véritable honte. C'est une foiblesse sans doute; mais la raison n'est pas toujours maîtresse de ce premier mouvement, dont elle triomphe ensuite, et qui ne donne que plus de prix à la patience.

---

tingere : uno modo, quia non æstimatur ut malum ; alio modo, quia non æstimatur ut possibile sibi, vel ut difficile vitari. Et secundùm hoc verecundia deficit in aliquo (1) dupliciter. Uno modo, quia ea quæ sunt erubescibilia, non apprehenduntur ut turpia : et hoc modo carent verecundiâ homines in peccatis profundati, quibus sua peccata non displicent, sed magis de eis gloriantur. Alio modo, quia non apprehendunt turpitudinem ut possibilem sibi, vel quasi non facilè vitabilem : et hoc modo senes et virtuosi verecundiâ carent. Sunt tamen sic dispositi, ut si in eis esset aliquid turpe, de hoc verecundarentur. Unde Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, quòd « verecundia est ex suppositione studiosi. »

Ad primum ergo dicendum, quòd defectus verecundiæ contingit in pessimis et optimis viris, ex diversis causis, ut dictum est. Invenitur autem in his qui mediocriter se habent, secundùm quòd est in eis aliquid de amore boni, et tamen non sunt totaliter immunes à malo.

Ad secundum dicendum, quòd ad vitiosum pertinet vitare non solùm vitia, sed etiam ea quæ habent speciem vitiorum, secundùm illud I. *ad Thessal.*, V : « Ab omni specie mala abstinete vos. » Et Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, quòd « vitanda sunt virtuoso, tam ea quæ sunt mala secundùm veritatem, quàm ea quæ sunt mala secundùm opinionem. »

Ad tertium dicendum, quòd infamationes et opprobria virtuosus, ut dictum est (art. 2), contemnit, quasi ea quibus ipse non est dignus :

(1) Seu *deest alicui* vel *in aliquo non est*, propter duplicem causam.

Il éprouve cependant un premier mouvement de honte, qui devance la raison, comme cela a lieu pour les autres passions.

4° La honte n'est pas une partie essentielle de la tempérance, elle n'en est en quelque sorte qu'une disposition préparatoire. Aussi saint Ambroise dit-il, I. *De Offic.*, XLIII, que « la honte jette les premiers fondements de la tempérance ; » parce qu'elle inspire l'horreur de ce qui est déshonnête.

QUESTION CXLV.

De l'honnêteté.

Parlons maintenant de l'honnêteté, et voyons : 1° Quel rapport a l'honnête avec la vertu ? 2° Quel rapport a-t-il avec le *beau ?* 3° Quel rapport a-t-il avec l'*utile* et l'*agréable ?* 4° L'honnêteté est-elle une partie de la tempérance ?

ARTICLE I.

L'honnêteté est-elle la même chose que la vertu ?

Il paroît que l'honnêteté n'est pas la même chose que la vertu. 1° D'après Cicéron, *De Rhetor.*, II, 34, « on recherche l'honnête pour lui-même, » tandis qu'on recherche la vertu pour le bonheur ; car selon le Philosophe, « le bonheur est la récompense et la fin de la vertu. » Donc l'honnêteté n'est pas la même chose que la vertu.

2° Au sentiment de saint Isidore, « l'honnêteté est comme un état

---

et ideo etiam nec de his multùm verecundatur. Est tamen aliquis motus verecundiæ præveniens rationem, sicut et cæterarum passionum.

Ad quartum dicendum, quòd verecundia non est pars temperantiæ, quasi intrans essentiam ejus, sed quasi dispositivè se habens ad ipsam. Unde Ambrosius dicit in I. *De offic.* (cap. 43), quòd « verecundia jacit prima temperantiæ fundamenta, » in quantum scilicet incutit horrorem turpitudinis.

QUÆSTIO CXLV.

De honestate, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de honestate.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Quomodo *honestum* se habeat ad virtutem. 2° Quomodo se habeat ad *decorum.* 3° Quomodo se habeat ad *utile* et *delectabile.* 4° Utrùm honestas sit pars temperantiæ.

ARTICULUS I.

Utrùm honestum *sit idem virtuti.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd *honestum* non sit idem virtuti. Dicit enim Tullius in sua *Rhetorica* (sive *De rhetor. invent.*, lib. II, num. 34), « honestum esse quod propter se petitur. » Virtus autem non petitur propter seipsam, sed propter felicitatem ; dicit enim Philosophus in I. *Ethic.*, quòd « felicitas est præmium virtutis et finis. » Ergo *honestum* non est idem virtuti.

2. Præterea, secundùm Isidorum (lib. X. *Etymolog.* vel *Origin.*, cap. 8), « honestas

d'honneur. » Or, la vertu n'est pas la seule chose qui mérite l'honneur, puisque sa récompense propre est la louange, *Ethic.*, I. Donc l'honnêteté n'est pas la même chose que la vertu.

3° L'essence de la vertu consiste dans l'élection intérieure, *Ethic.*, VIII, tandis que l'honnêteté regarde plutôt la vie extérieure, selon cette parole de saint Paul, I. *Cor.*, XIV : « Faites tout honnêtement et dans l'ordre. » Donc l'honnêteté n'est pas la même chose que la vertu.

4° L'honnêteté paroît consister dans les richesses extérieures, selon cette parole de la sainte Ecriture : « Les biens et les maux, la vie et la mort, la pauvreté et l'honnêteté viennent de Dieu. » Or, la vertu ne consiste pas dans les richesses extérieures. Donc l'honnêteté n'est pas la même chose que la vertu.

Mais Cicéron, I. *De Offic.*, et II. *Rhet.*, 34, partage l'honnête, comme la vertu, en quatre vertus principales (1). L'honnête est donc la même chose que la vertu.

(Conclusion. — L'honnête tend au même but que la vertu. Ces deux choses sont donc en réalité les mêmes, quoique la raison les distingue, et qu'elles aient des noms différents.)

Selon saint Isidore, l'honnêteté signifie un état d'honneur. L'honnête est donc ce qui est digne d'honneur. Or, l'excellence, à laquelle l'honneur est dû, vient surtout de la vertu, qui est, selon le Philosophe, VII. *Physic.*, 17 et 18, « une tendance de ce qui est parfait à ce qui est très-bon. » Donc l'honnête, à proprement parler, a le même but que la vertu.

(1) Voici ces deux passages, l'un tiré des Offices, l'autre de la Rhétorique, dans lesquels Cicéron donne à l'*honnête* les mêmes divisions qu'à la vertu. 1° « Tout ce qui est honnête, dit le grand philosophe latin, consiste, ou dans la connoissance et l'expérience de la vérité (ce qui marque la prudence), ou dans la défense de la société, le respect des droits de chacun, la foi des contrats (ce qui désigne la justice), ou dans la force et la grandeur d'une ame élevée et invincible (ce qui indique la force), ou dans l'ordre, la modération des actions ou des paroles qui constitue la tempérance; *De Offic.*, I, 16. » 2° « Expliquons d'abord, dit-il encore dans sa

---

dicitur quasi honoris status. » Sed multis aliis debetur honor quàm virtuti; nam « virtuti propriè debetur laus, » ut dicitur in I. *Ethic.* Ergo honestas non est idem virtuti.

3. Præterea, principale virtutis consistit in interiori electione, ut Philosophus dicit in VIII. *Ethic.* Honestas autem magis videtur ad exteriorem conversationem pertinere, secundùm illud I. *Cor.*, XIV : « Omnia honestè et secundùm ordinem fiant in vobis. » Ergo honestas non est idem virtuti.

4. Præterea, honestas videtur consistere in exterioribus divitiis, secundùm illud *Eccles.*, XI : « Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas, à Deo sunt. » Sed in exterioribus divitiis non consistit virtus. Ergo honestas non est idem virtuti.

Sed contra est, quod Tullius dicit in I. *De offic.* et in II. *Rhetor.*, dividens *honestum* in quatuor principales virtutes, in quas etiam dividitur virtus. Ergo *honestum* est idem virtuti.

(Conclusio. — Honestum ad idem ad quod virtus, refertur; itaque ista duo re quidem sunt eadem, licèt ratione et nominibus distinguantur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Isidorus dicit (loco jam suprà indicato), « honestas dicitur quasi honoris status. » Unde ex hoc videtur aliquid dici *honestum*, quod est honore dignum. Honor autem, ut suprà dictum est (qu. 63, art. 3), excellentiæ debetur. Excellentia autem hominis maximè consideratur secundùm virtutem, quæ est « dispositio perfecti ad optimum, » ut dicitur in VII. *Physic.* (text. 17 et 18). Et ideo *honestum*, propriè loquendo, in idem refertur cum virtute.

Je réponds aux arguments : 1° Selon le Philosophe, *Ethic.*, I, 4 ou 7, il y a des choses que l'on désire uniquement pour elles-mêmes, et jamais dans un autre but : tel est le bonheur qui est une fin dernière. Il y en a d'autres que l'on désire pour elles-mêmes, parce qu'elles sont bonnes, même lorsqu'elles ne nous procurent pas de bien par elles-mêmes, mais que l'on désire cependant parce qu'elles nous conduisent à un bien plus parfait. C'est en ce sens que l'on désire la vertu par elle-même. Ausi Cicéron dit-il « qu'il y a des choses dont la force nous attire et dont la dignité nous entraîne, comme la vertu, la vérité, la science. » Cela suffit à expliquer les rapports de l'honnête avec la vertu.

2° Outre la vertu, il y a des choses plus excellentes que l'on honore encore, comme Dieu et la béatitude. Mais nous ne les connoissons pas par expérience, comme les vertus que nous pratiquons tous les jours. Et c'est pourquoi la vertu revendique pour elle-même le nom d'honnête. Mais il y a encore au-dessous de la vertu d'autres choses que l'on honore, parce qu'elles aident à faire le bien, comme la noblesse, la puissance et les richesses. « On les honore, dit le Philosophe, quoiqu'il n'y ait en réalité que l'homme bon qu'il faille honorer. » L'homme bon est celui qui pratique la vertu. La vertu mérite donc la louange, ce qui la rend désirable pour une autre chose ; et l'honneur, en tant qu'elle est désirable pour elle-même. Et c'est en cela que la vertu se rapporte avec l'honnête.

3° L'honnête implique un droit à l'honneur. Or, l'honneur est le témoignage que l'on rend à la supériorité de quelqu'un. D'un autre côté, on ne peut rendre témoignage que des choses connues. Or, on ne connoît

Rhétorique, II, 34, les conditions de l'honnêteté.... Elle a donc quatre parties, qui sont la prudence, la justice, la force et la tempérance, etc. » Il est évident que l'honnêteté signifioit pour lui la même chose que la vertu.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in I. *Ethic.* (cap. 4 vel 7), eorum quæ propter se appetuntur, quædam appetuntur solùm propter se, et nunquam propter aliud, sicut felicitas quæ est ultimus finis. Quædam verò appetuntur et propter se, in quantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis, etiamsi nihil aliud boni per ea nobis accideret ; et tamen sunt appetibilia propter aliud, in quantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius : et hoc modo virtutes sunt propter se appetendæ. Unde Tullius dicit in II. *Rhetor.* (sive *De rhetor. invent.*, ut jam suprà, num. 33), quòd « quiddam est quod sua vi allicit, et sua dignitate trahit, ut virtus, veritas, scientia. » Et hoc sufficit ad rationem *honesti*.

Ad secundum dicendum, quòd eorum quæ honorantur præter virtutem, aliquid est virtute excellentius, scilicet Deus et beatitudo ; et hujusmodi non sunt ita nobis per experientiam nota, sicut virtutes secundùm quas quotidie operamur, et ideo virtus magis sibi vindicat nomen *honesti*. Alia verò quæ sunt infra virtutem, honorantur in quantum coadjuvant ad operationem virtutis, sicut nobilitas, potentia et divitiæ. Ut enim Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (cap. 7 vel 8), « hujusmodi honorantur à quibusdam, sed secundùm veritatem solus bonus est honorandus. » Bonus autem est aliquis secundùm virtutem, et ideo virtuti quidem debetur laus, secundùm quòd est appetibilis propter aliud ; honor autem, prout est appetibilis propter seipsam, et secundùm hoc habet rationem *honesti*.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, *honestum* importat *debitum honoris*. Honor autem est contestatio quædam de excellentia alicujus, ut suprà dictum est (qu. 103, art. 1). Testimonium autem non profertur nisi de rebus notis. Interior autem electio non innotescit

l'élection intérieure de l'homme que par ses actes extérieurs. La vie extérieure se rapporte donc à l'honnête, en tant qu'elle prouve la droiture intérieure. L'honnêteté consiste donc au fond dans l'élection intérieure, et au dehors dans la vie extérieure.

4° Le peuple regardant souvent les gens riches comme plus dignes d'honneur, on a étendu la signification de l'honnêteté à la prospérité extérieure (1).

ARTICLE II.

L'honnête est-il la même chose que le beau?

Il paroît que l'honnête n'est pas la même chose que le beau. 1° L'honnête étant une chose que l'on désire pour elle-même, a son siége dans l'appétit. Or, le beau est plutôt une chose qui plaît. Il ne sauroit donc se confondre avec l'honnête.

2° La beauté exige une certaine clarté qui se rapporte à la gloire. L'honnête, au contraire, se rapporte à l'honneur, qui est différent de la gloire, comme nous l'avons dit, quest. CIII, art. 1. L'honnête diffère donc aussi du beau.

3° L'honnête est la même chose que la vertu. Or, il y a une beauté contraire à la vertu, selon cette parole d'Ezéchiel, XVI : « Parce que tu as eu confiance en ta beauté, tu as prévariqué en ton nom (2). » Donc l'honnête n'est point la même chose que le beau.

(1) Cette signification a passé dans toutes les langues. Quand on dit d'une personne : C'est un honnête homme, un homme honorable, on n'entend pas seulement un homme de bien, mais une personne qui est dans une certaine situation de fortune. On dit également : c'est un misérable, pour désigner soit un homme pauvre, soit un homme d'une mauvaise conduite. D'où vient ce rapprochement qu'ont fait tous les peuples entre la fortune et l'honnêteté morale? Il est bien ancien, puisqu'il existoit au temps de Salomon et remontoit certainement au-delà. Vient-il de ce que le vice est souvent la cause de la misère? de ce que la pauvreté est en soi un châtiment du mal? ou n'est-il qu'une flatterie du peuple, qui estime d'autant plus la fortune qu'il en est privé?

(2) « Tu as prévariqué en ton nom, » c'est-à-dire voyant ton nom si illustre parmi les

---

homo nisi per exteriores actus : et ideo exterior conversatio habet rationem *honesti* secundùm quòd est demonstrativa interioris rectitudinis. Et propter hoc radicaliter honestas consistit in interiori electione, significativè autem in interiori conversatione.

Ad quartum dicendum, quòd quia secundùm vulgarem opinionem excellentia divitiarum facit hominem dignum honore, inde est quòd quandoque nomen *honestatis* ad exteriorem prosperitatem transfertur.

ARTICULUS II.

Utrùm honestum sit idem quod decorum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd *honestum* non sit idem quod *decorum*. Ratio enim *honesti* sumitur ex appetitu; nam « honestum est quod per se appetitur. » Sed *decorum* magis respicit conspectum cui placet. Ergo *decorum* non est idem quod *honestum*.

2. Præterea, decor quamdam claritatem requirit, quæ pertinet ad rationem gloriæ; *honestum* autem respicit honorem. Cùm ergo honor et gloria differant, ut suprà dictum est (qu. 103, art. 1, ad 3), videtur quòd etiam *honestum* differt à decoro.

3. Præterea, *honestum* est idem virtuti, ut suprà dictum est (art. 1). Sed aliquis decor contrariatur virtuti : unde dicitur *Ezech.*, XVI : « Habens fiduciam in pulchritudine tua, fornicata es in nomine tuo. » Ergo *honestum* non est idem decoro.

Mais saint Paul dit, I. *Corinth.*, XII, que « ce qu'il y a de déshonnête en nous réclame une plus grande honnêteté, tandis que ce qu'il y a d'honnête n'en a pas besoin. » Or, il appelle ici déshonnêtes les membres honteux, et honnêtes les membres beaux. Donc l'honnêteté et la beauté paroissent être la même chose.

(Conclusion. — Il n'y a point de différence entre l'honnête et le beau spirituel.)

Selon saint Denis, *De Div. Nom.*, IV, « la beauté exige la clarté avec de justes proportions. » Car on dit que Dieu est beau à cause de sa parfaite harmonie et de sa clarté. De même la beauté du corps consiste dans la juste proportion des membres, et dans la clarté de la peau. La beauté spirituelle consiste en ce que la vie de l'homme, c'est-à-dire ses actions, soient bien proportionnées suivant la clarté ou la lumière spirituelle de la raison. Or, tel est l'honnête, c'est-à-dire la vertu, qui règle toutes les choses humaines d'après la raison. C'est pourquoi l'honnête n'est pas autre chose que le beau spirituel (1). Aussi saint Augustin, lib. LXXXIII. *Quæst.*, quest. XXX, dit-il : « J'appelle honnêteté la beauté intelligible que nous nommons proprement spirituelle. » Et il ajoute « qu'il y a beaucoup de beautés visibles, qui sont moins justement appelées honnêtes. »

Je réponds aux arguments : 1° C'est la vue du bien qui émeut l'appétit. Car ce que l'on voit de beau en lui, est regardé comme convenable et

rations, tu t'es laissée aller à l'orgueil, qui t'a bientôt conduite à l'idolâtrie. » Ces paroles que le Prophète adressoit à Jérusalem, prouvent qu'il s'agit ici de la beauté spirituelle, de la perfection où Jérusalem étoit parvenue, et d'où elle déchut par l'orgueil et l'idolâtrie. Mais la beauté spirituelle perd alors tous ses charmes, et se change en la laideur du vice. Ce passage du Prophète ne se rapporte donc qu'imparfaitement à l'objection, qui tire sa force de ce que la beauté corporelle est souvent une occasion de péché.

(1) La vertu, l'honnêteté, la beauté, ne sont au fond que trois noms différents d'une même chose. Tout ce qui est vertueux est honnête, tout ce qui est honnête est beau, de cette beauté spirituelle, que les yeux ne sauroient voir, mais que l'ame reconnoît facilement à l'émotion

---

Sed contra est, quod Apostolus dicit, I. *ad Cor.*, XII : « Quæ inhonesta sunt nostra, abundantiorem honestatem habent; honesta autem nostra nullius egent. » Vocat autem ibi *inhonesta* membra turpia, *honesta* autem membra pulchra. Ergo *honestum* et *decorum* idem esse videntur.

(Conclusio. — Inter *honestum* et spirituale *decorum* nullum est discrimen.)

Respondeo dicendum, quòd sicut accipi potest ex verbis Dionysii, cap. IV. *De div. Nomin.*, ad rationem pulchri (sive decori) concurrit et claritas et debita proportio; dicit enim quòd « Deus dicitur pulcher, sicut universorum consonantiæ et claritatis causa. » Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quòd homo habeat membra corporis benè proportionata cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quòd conversatio hominis, sive actio ejus, sit benè proportionata secundùm spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem *honesti*, quod (art. 1) diximus idem esse virtuti, quæ secundùm rationem moderatur omnes res humanas : et ideo honestum est idem spirituali decori. Unde Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quæstion.* (qu. 30) : « Honestatem voco intelligibilem pulchritudinem, quam *spiritualem* nos propriè dicimus. » Et postea subdit quòd « multa sunt pulchra visibilia, quæ minùs propriè *honesta* appellantur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd objectum movens appetitum est bonum apprehensum. Quod autem in ipsa apprehensione apparet de-

bon, selon cette parole de saint Denis, « que le beau et le bon sont aimés de tout le monde. » C'est pourquoi nous désirons l'honnête à cause de sa beauté spirituelle. Aussi Cicéron dit-il, I. *De Offic.*, que « si l'on pouvoit voir de ses yeux la forme même et comme la face de l'honnête, cette vue exciteroit, selon le mot de Platon, d'admirables amours de la sagesse. »

2° La gloire est l'effet de l'honneur, car c'est l'honneur ou la louange qui rend un homme illustre aux yeux de ses concitoyens. De même donc que ce qui est honorifique est la même chose que ce qui est glorieux, de même l'honnête est la même chose que le beau (1).

3° Il s'agit ici de la beauté corporelle, quoique la beauté spirituelle puisse être aussi l'occasion de notre prévarication, lorsque nous nous enorgueillissons, suivant cette parole d'Ezéchiel, XXVIII : « Ton cœur s'est élevé dans la contemplation de ta beauté; c'est à cause de ta beauté que tu as perdu ta sagesse. »

ARTICLE III.

L'honnête diffère-t-il de l'utile et de l'agréable?

Il paroît que l'honnête ne diffère pas de l'utile et de l'agréable. 1° On appelle honnête ce qui se désire par lui-même. Or, le plaisir se désire aussi pour lui-même, car il seroit ridicule, dit le Philosophe, de demander pourquoi quelqu'un veut se récréer. Donc l'honnête ne diffère pas de l'agréable.

qu'elle lui fait éprouver. Qui ne s'est senti ému en lisant, ou en entendant le récit d'une *belle* action? Cette beauté de la vertu est la plus vive image de la beauté de Dieu. Celle des corps en est à peine l'ombre : elle passe vite et se corrompt. La beauté spirituelle vivra toujours, parce que Dieu la récompensera éternellement.

(1) Quoique l'honnête et le beau soient au fond la même chose, il y a cependant entre eux une différence qu'il est plus facile de comprendre que d'expliquer, comme le dit saint Ambroise, I. *De Offic.*, 45 ; et c'est pourquoi ils ne portent pas le même nom. Pour bien faire saisir sa pensée, ce saint docteur se sert d'une comparaison ingénieuse. Il assimile l'honnêteté

---

corum, accipitur ut conveniens et bonum. Et ideo dicit Dionysius, IV. cap. *De div. Nomin.*, quòd « omnibus est pulchrum et bonum amabile. » Unde et ipsum *honestum*, secundùm quòd habet spiritualem decorem, appetibile redditur. Unde et Tullius dicit in I. *De offic.*: « Formam ipsam et tanquam faciem honesti vides, quæ si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiæ. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 103, art. 1, ad 3), gloria est effectus honoris. Ex hoc enim quòd quis honoratur vel laudatur, redditur clarus in oculis aliorum. Et ideo sicut idem est *honorificum* et *gloriosum*, ita etiam idem est *honestum* et *decorum*.

Ad tertium dicendum, quòd objectio illa procedit de pulchritudine corporali; quamvis dici possit quòd etiam propter pulchritudinem spiritualem aliquis spiritualiter fornicatur, in quantum de ipsa honestate superbit, secundùm illud *Ezech.*, XXVIII : « Elevatum est cor tuum in decore tuo; perdidisti sapientiam tuam in decore tuo. »

ARTICULUS III.

Utrùm honestum *differat ab utili et delectabili.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd *honestum* non differat ab utili et delectabili. Dicitur enim *honestum* quod propter se appetitur. Sed delectatio propter se appetitur; « ridiculum enim videtur quærere propter quid aliquis velit delectari, » ut Philosophus dicit in X. *Ethic.* (cap. 2). Ergo *honestum* non differt à delectabili.

2° Les richesses sont un bien utile, selon cette parole de Cicéron, *De invent. Rhet.*, 33 : « Il y a une chose que l'on désire non pour elle-même, mais à cause des avantages et de l'utilité qu'on en retire, c'est l'argent. » Or, les richesses tiennent à l'honnêteté, puisque la sainte Ecriture dit, *Eccles.*, XI, que « la pauvreté et l'honnêteté, c'est-à-dire les richesses, viennent de Dieu. » Et elle ajoute, XIII, « qu'on s'élève trop en ayant des rapports avec un homme plus honnête, c'est-à-dire plus riche que soi. » Donc l'honnête ne diffère pas de l'utile.

3° Selon Cicéron, « il ne peut y avoir rien d'utile qui ne soit honnête, » et saint Ambroise tient aussi le même langage, *De Offic.*, II, 6. Donc l'utile ne diffère pas de l'honnête.

Mais saint Augustin dit au contraire, lib. LXXXIII. *Quæst.*, quest. XXX, que « l'honnête est ce que l'on désire pour lui-même, et l'utile ce qui se rapporte à quelqu'autre chose (1). »

(Conclusion. — L'honnête, l'agréable et l'utile, quoique ayant le même sujet, diffèrent cependant entre eux.)

L'honnête a le même sujet que l'utile et l'agréable; mais il en diffère par le motif. Car l'honnête a une certaine beauté qui lui vient de ce qu'il est réglé par la raison. Or, ce qui est réglé par la raison convient naturellement à l'homme, et par-là même l'homme y trouve du plaisir. Ce qui est honnête est donc naturellement agréable à l'homme, comme le

à la santé, et la beauté morale à la beauté corporelle. Le corps ne peut être beau s'il n'est sain, c'est-à-dire bien constitué; et cependant l'on distingue parfaitement la beauté de la santé, quoique l'une ne puisse exister sans l'autre, et que toutes deux s'appellent mutuellement. La différence se trouve, je crois, dnns une certaine clarté, un éclat, une splendeur, qui n'apparoît pas toujours au même degré. Toute action honnête est belle; mais cette beauté n'apparoît bien que dans certaines actions plus éclatantes.

(1) On ne désire pas une chose utile pour elle-même, mais parce qu'elle sert à se procurer certaines autres choses que l'on désire pour elles-mêmes. L'utile se rapporte donc nécessairement à quelque autre objet. L'honnête au contraire se désire pour lui-même, parce qu'il est la beauté spirituelle, et que l'on aime la beauté pour elle-même. Entre l'honnête et l'utile, il

---

2. Præterea, divitiæ sub bono utili continentur; dicit enim Tullius in II. *Rhetor.* (vel *De invent. rhetor.*, num. 33) : « Est aliquid non propter suam vim et naturam, sed propter fructum atque utilitatem expetendum, quod pecunia est. » Sed divitiæ habent rationem honestatis; dicitur enim *Eccles.*, XI : « Paupertas et honestas (id est divitiæ) à Deo sunt. » Et cap. XIII : « Pondus super se tollit, qui honestiori (id est ditiori) se communicat. » Ergo honestum non differt ab utili.

3. Præterea, Tullius probat in lib. *De offic.* (cap. 2), quòd « nihil potest esse utile quod non sit honestum. » Et hoc idem habetur per Ambrosium in lib. *De offic.* (lib. II, cap. 6). Ergo utile non differt ab honesto.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quæstion.* (qu. 30) : « Honestum dicitur quod propter seipsum expetendum est, utile autem quod ad aliud aliquid referendum. »

(Conclusio. — Honestum, delectabile et utile, quamvis subjecto eadem sint, ratione tamen inter se differunt.)

Respondeo dicendum, quòd *honestum* concurrit in idem subjectum cum utili et delectabili; à quibus tamen differt ratione. Dicitur enim aliquid *honestum*, sicut dictum est, in quantum habet quemdam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundùm rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini. Unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti : et ideo *honestum* est naturaliter homini delectabile, sicut de operatione

Philosophe le prouve pour les actes de vertu, *Ethic.*, I, 9 ou 13. Mais tout ce qui est agréable n'est pas honnête, car il y a des choses qui conviennent aux sens et non à la raison. Or, c'est la raison qui perfectionne la nature de l'homme. La vertu, qui est honnête en soi, se rapporte à un autre but qui est le bonheur. L'honnête, l'utile et l'agréable ont donc le même sujet, mais ils diffèrent en ce que l'honnêteté est une excellence digne d'honneur à cause de sa beauté spirituelle, tandis que l'agréable est une satisfaction de l'appétit, et que l'utile se rapporte à un autre but. L'agréable diffère encore cependant de l'honnêteté, en ce que tout ce qui est utile et honnête est d'une certaine façon agréable, mais non réciproquement.

Je réponds aux arguments : 1° On appelle honnête ce que l'on désire pour soi d'un appétit raisonnable, qui tend à ce qu'approuve la raison; tandis que l'agréable est ce que l'on désire pour soi d'un appétit sensitif.

2° On donne aux richesses le nom d'honnêteté à cause de cette opinion populaire qui fait honorer les richesses, ou bien parce qu'elles servent d'instrument à la vertu.

3° Cicéron et saint Ambroise veulent dire que ce qui est contraire à l'honnêteté ne sauroit être vraiment et absolument utile, puisque cela seroit contraire à la fin dernière de l'homme, qui est le bien approuvé par la raison. Une chose peut cependant être utile relativement et dans un but particulier. Mais ils n'ont pas voulu dire que tout ce qui étoit utile étoit honnête par-là même.

y a, dit saint Augustin, la même différence qu'entre jouir et se servir. On jouit de l'honnête, on se sert de l'utile.

---

virtutis Philosophus probat in I. *Ethic.* (cap. 9 vel 13). Non tamen omne delectabile est honestum, quia potest etiam aliquid conveniens esse secundùm sensum, et non secundùm rationem; sed hoc delectabile est præter hominis rationem, quæ perficit naturam ipsius. Ipsa etiam virtus, quæ secundùm se honesta est, refertur ad aliud sicut ad finem, scilicet ad felicitatem : et secundùm hoc idem subjecto est *honestum* et *utile* et *delectabile*; sed ratione differunt. Nam *honestum* dicitur secundùm quòd aliquid habet quamdam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem, *delectabile* autem in quantum quietat appetitum, *utile* autem in quantum refertur ad aliud. In plus tamen est *delectabile* quam *utile* et *honestum*, quia omne utile et honestum est aliqualiter delectabile, sed non convertitur, ut dicitur in II *Ethic.*

Ad primum ergo dicendum, quòd *honestum* dicitur quod propter se appetitur appetitu rationali, qui tendit in id quod est conveniens rationi; *delectabile* autem propter se appetitur appetitu sensitivo.

Ad secundum dicendum, quod divitiæ vocantur nomine honestatis secundùm opinionem multorum qui divitias honorant, vel in quantum ordinantur organicè ad actus virtutum, ut dictum est (art. 1, ad 2).

Ad tertium dicendum, quòd intentio Tullii et Ambrosii est dicere quòd nihil potest esse simpliciter et verè utile, quod repugnat honestati, quia oportet quòd repugnet ultimo fini hominis, quod est bonum secundùm rationem; quamvis possit fortè esse utile secundùm quid respectu alicujus finis particularis. Non autem intendunt dicere quòd omne utile in se consideratum pertingat ad rationem honesti.

ARTICLE IV.

L'honnêteté est-elle une partie de la tempérance?

Il paroît que l'honnêteté n'est pas une partie de la tempérance. 1° Il n'est pas possible en effet d'être à la fois partie et tout dans une même chose. Or, selon Cicéron, la tempérance est une partie de l'honnête. Donc l'honnêteté n'est pas une partie de la tempérance.

2° On lit au troisième livre d'Esdras, III, que « le vin rend tous les cœurs honnêtes. » Or, l'usage du vin, surtout l'usage excessif dont il paroît être ici question, tient plus de l'intempérance que de la tempérance. Donc l'honnêteté n'est pas une partie de la tempérance.

3° On appelle honnête ce qui est digne d'honneur. Or, selon le Philosophe, « on honore surtout les hommes justes et forts. » Donc l'honnêteté appartient moins à la tempérance qu'à la justice et à la force. C'est pourquoi Eléazar dit dans la sainte Ecriture, II. *Machab.*, VI : « Je mourrai courageusement, d'une mort honorable, pour les saintes lois de mon pays. »

Mais Macrobe et saint Ambroise, I. *De Offic.*, placent l'honnêteté parmi les parties de la tempérance.

(Conclusion. — L'honnêteté qui éloigne l'homme des choses honteuses, c'est-à-dire des voluptés brutales, est plutôt une condition qu'une partie de la tempérance.)

Nous avons dit que l'honnêteté étoit une sorte de beauté spirituelle. Or, le beau a pour contraire ce qui est honteux. Et d'après cette règle que

---

ARTICULUS IV.

Utrùm honestas debeat poni pars temperantiæ.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd honestas non debeat poni pars temperantiæ. Non enim est possibile quòd idem respectu ejusdem sit pars et totum. Sed « temperantia est pars honesti, » ut Tullius dicit in II. *Rhetor.* (sive *De rhetor. invent.*, ubi suprà). Ergo honestas non est pars temperantiæ.

2. Præterea, III. *Esdr.*, cap. III, dicitur quòd « vinum omnia præcordia facit honesta. » Sed usus vini (præcipuè superfluus, de quo ibi loqui videtur) magis pertinet ad intemperantiam quàm ad temperantiam. Ergo honestas non est pars temperantiæ.

3. Præterea, *honestum* dicitur quod est honore dignum. Sed « justi et fortes maximè honorantur, » ut dicit Philosophus in I. *Rhetor.* (cap. 9). Ergo honestas non pertinet ad temperantiam, sed magis ad justitiam vel fortitudinem; unde et Eleazarus dixit, ut dicitur II. *Machab.*, VI (1) : « Fortiter pro gravissimis ac sanctissimis legibus honestâ morte perfungar. »

Sed contra est, quòd Macrobius *honestatem* ponit partem temperantiæ; Ambrosius etiam in I. *De offic.*, temperantiæ specialiter *honestatem* attribuit.

(Conclusio. — Conditio potiùs quàm pars temperantiæ est ipsa honestas, quæ ab hominibus turpissima, videlicet brutales voluptates repellit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 2), honestas est quædam spiritualis pulchritudo. Pulchro autem opponitur turpe. Opposita autem maximè se invicem manifes-

(1) Vel sic pleniùs, vers. 27 ac deinceps : *Fortiter vitâ excedendo senectute quidem dignus apparebo; adolescentibus autem exemplum forte relinquam* (vel ex græco γενναῖον, *generosum exemplum*), *si prompto animo ac fortiter pro gravissimis, etc.*, sicut in ipso textu.

les contraires se manifestent mutuellement, il s'ensuit que l'honnêteté se rapporte spécialement à la tempérance, puisqu'elle éloigne l'homme des choses les plus honteuses, c'est-à-dire des voluptés brutales. Aussi, dans le nom même de la tempérance, comprend-on surtout ce bienfait de la raison, qui consiste à modérer, c'est-à-dire à tempérer les concupiscences mauvaises. L'honnêteté appartient donc à la tempérance par une raison spéciale, et sous ce rapport elle n'en est ni une partie subjective, ni une vertu secondaire, mais une partie intégrale, et comme une sorte de condition (1).

Je réponds aux arguments : 1° La tempérance prise dans sa généralité est une partie subjective de l'honnête. Entendue dans ce sens, l'honnêteté n'est donc pas une partie de la tempérance.

2° Le vin rend le cœur des ivrognes honnête, dans leur propre estime, parce qu'ils se croient alors grands et honorables.

3° On doit rendre plus d'honneurs à la justice et à la force qu'à la tempérance, parce qu'elles l'emportent sur celle-ci en excellence. Mais la tempérance mérite aussi plus d'honneur sous un rapport, parce qu'elle réprime les vices les plus honteux. Et c'est pourquoi on attribue plutôt l'honnêteté à la tempérance, selon cette règle de saint Paul, « que les membres honteux ont besoin d'une plus grande honnêteté, pour éloigner ce qui est déshonnête. »

(1) Puisque l'honnêteté est la même chose que la vertu, il ne semble pas qu'elle doive se rapporter à la tempérance plutôt qu'à la prudence, à la justice et à la force. Cependant, comme elle est surtout opposée à ce qui est honteux, ainsi que son nom l'indique, et que la tempérance éloigne l'homme des choses honteuses, elle a avec cette vertu plus d'affinité qu'avec les autres, et prise dans ce sens restreint elle en devient une condition, une partie intégrale. Elle n'est donc pas entièrement la même chose que la vertu, sans quoi son nom n'existeroit même pas, car une même chose ne peut être nommée deux fois. Il n'y a pas de mots parfaitement synonymes. La vertu, l'honnêteté, la beauté morale, sont au fond la même chose, et cependant elles expriment des nuances différentes qu'il importe de remarquer.

---

tant. Et ideo ad temperantiam specialiter honestas pertinere videtur, quæ id quod est homini turpissimum et indecentissimum repellit, scilicet brutales voluptates : unde et in ipso nomine temperantiæ maximè intelligitur bonum rationis, cujus est moderari vel temperare concupiscentias pravas. Sic ergo honestas, prout speciali quadam ratione temperantiæ attribuitur, ponitur pars integralis ejus, non quidem subjectiva, vel sicut virtus adjuncta, sed pars integralis ipsius sicut quædam ejus conditio.

Ad primum ergo dicendum, quòd temperantia ponitur pars subjectiva honesti, prout sumitur in sua communitate. Sic autem non ponitur temperantiæ pars.

Ad secundum dicendum, quòd « vinum ebriis facit præcordia honesta » secundùm eorum reputationem, quia videtur eis quòd sint magni et honorandi (1).

Ad tertium dicendum, quòd justitiæ et fortitudini debetur major honor quàm temperantiæ, propter majoris boni excllentiam. Sed temperantiæ debetur major honor propter cohibitionem vitiorum magis exprobrabilium, ut ex dictis patet. Et sic honestas magis attribuitur temperantiæ, secundùm regulam Apostoli, I. *ad Cor.*, XII, quòd « inhonesta nostra majorem habent honestatem, » scilicet removentem quod inhonestum est.

(1) Nec tamen liber ille III. *Esdræ* canonicam auctoritatem habet, sed inter apocryphos ad bibliorum emendatorum calcem recensetur.

QUESTION CXLVI.

De l'abstinence (1).

Nous avons ensuite à traiter des parties subjectives de la tempérance, et d'abord de celles qui ont pour objet les plaisirs de la table, puis de celles qui ont pour objet les plaisirs de la chair.

Nous parlerons donc d'abord de l'abstinence, qui a pour objet le boire et le manger, et de la sobriété qui regarde le boire spécialement.

Sur le premier point nous traiterons de trois choses. Premièrement, de l'abstinence elle-même. Secondement, de son acte qui est le jeûne. Troisièmement, du vice opposé, qui est la gourmandise.

Touchant l'abstinence, deux questions se présentent : 1° L'abstinence est-elle une vertu? 2° Est-elle une vertu spéciale?

ARTICLE I.

L'abstinence est-elle une vertu?

Il paroît que l'abstinence n'est pas une vertu. 1° Saint Paul dit, I. *Corinth.*, XIV : « Le royaume de Dieu n'est pas dans les paroles, mais dans la vertu. » Or, ce n'est pas dans l'abstinence que se trouve le royaume de Dieu, car saint Paul dit encore, *Rom.*, XIV, « qu'il n'a pas pour objet

(1) Après avoir expliqué les deux conditions générales, ou parties intégrales de la tempérance, il faut traiter maintenant de ses différentes espèces ou parties subjectives. Elles sont, comme nous l'avons dit, au nombre de quatre : l'abstinence et la sobriété, qui ont pour objet, l'une le manger, l'autre le boire, c'est-à-dire les plaisirs de la table, nécessaires à la conservation de l'individu; et ensuite la chasteté et la pudicité qui ont pour objet les plaisirs de la chair nécessaires à la conservation de l'espèce, ou du genre humain. On se rappelle que les plaisirs de la table et ceux de la chair sont les deux grandes divisions des plaisirs du toucher, qui font l'objet de la tempérance. Saint Thomas parle d'abord des deux vertus qui règlent les plaisirs de la table, parce que ces plaisirs étant plus nécessaires à l'homme dont ils conservent la vie, ont par là une sorte de priorité sur les autres, qui ne tendent qu'à la conservation de l'espèce.

QUÆSTIO CXLVI.

De abstinentia, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de partibus subjectivis temperantiæ. Et primò de his quæ sunt circa delectationes ciborum; secundò, de his quæ sunt circa delectationes venereorum.

Circa primum considerandum est de abstinentia, quæ est circa cibos et potus, et de sobrietate, quæ est specialiter circa potum.

Circa abstinentiam autem consideranda sunt tria : 1° De ipsa abstinentia. 2° De actu ejus, qui est jejunium. 3° De opposito vitio, quod est gula.

Circa abstinentiam autem quæruntur duo : 1° Utrùm abstinentia sit virtus. 2° Utrùm sit virtus specialis.

ARTICULUS I.

Utrùm abstinentia sit virtus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd abstinentia non sit virtus. Dicit enim Apostolus, I. *Cor.*, XIV : « Non est regnum Dei in sermone, sed in virtute. » In abstinentia autem non consistit regnum Dei; dicit enim Aposto-

la viande et le vin. » Sur quoi la Glose ajoute que « la justice ne se trouve ni dans l'abstinence ni dans le manger. » Donc l'abstinence n'est pas une vertu.

2° Saint Augustin dit à Dieu dans ses *Confessions*, X, 31 : « Vous m'avez appris à ne prendre des aliments que comme des médicaments. » Or, ce n'est pas à la vertu, mais à l'art de la médecine qu'il appartient de régler les médicaments. Donc également l'abstinence qui règle l'usage des aliments, n'est pas un acte de vertu, mais de l'art.

3° « Toute vertu consiste dans le milieu. » Or, l'abstinence n'est pas dans le milieu, mais dans le manque ou l'absence, comme son nom l'indique. Elle n'est donc point une vertu.

4° Une vertu ne sauroit en exclure une autre. Or, l'abstinence paroît incompatible avec la patience, selon cette parole de saint Grégoire, *Past.*, III, 30 : « L'impatience trouble souvent le cœur de ceux qui jeûnent. » Et il ajoute que « l'orgueil se glisse quelquefois dans leurs pensées, ce qui exclut l'humilité. » Donc l'abstinence n'est pas une vertu.

Mais saint Pierre nous dit, II. *Petr.*, I : « Joignez à votre foi la vertu, à la vertu la science, à la science l'abstinence, » mettant ainsi l'abstinence au rang des autres vertus. Donc l'abstinence est une vertu.

(Conclusion. — L'abstinence, quand elle est réglée par la raison, mérite le nom et la dignité de vertu.)

L'abstinence, comme son nom l'indique, est une privation d'aliment. Or, cette privation peut être ou absolue, ou modérée par la raison. Si elle est complète, elle n'est ni une vertu, ni un acte de vertu; mais quelque chose d'indifférent (1). Mais lorsqu'elle est réglée par la raison, elle prend

(1) C'est-à-dire une chose qui peut être bonne ou mauvaise selon le motif qui la fait faire :

---

tus, *ad Rom.*, XIV : « Non est regnum Dei esca et potus ; » ubi dicit Glossa, « nec in abstinendo nec in manducando esse justitiam. » Ergo abstinentia non est virtus.

2. Præterea, Augustinus dicit in X. *Confes.* (cap. 31), ad Deum loquens : « Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus, accedam. » Sed medicamenta moderari non pertinet ad virtutem, sed ad artem medicinæ. Ergo pari ratione moderari alimenta, quod pertinet ad abstinentiam, non est actus virtutis, sed artis.

3. Præterea, « omnis virtus in medio consistit, » ut habetur in II. *Ethic.* Abstinentia autem non videtur in medio consistere, sed in defectu, cùm ex subtractione nominetur. Ergo abstinentia non est virtus.

4. Præterea, nulla virtus excludit aliam. Sed abstinentia excludit patientiam; dicit enim Gregorius in *Pastor.* (part. III, admonit. 30), quòd « abstinentium mentes plerumque impatientia excutit à sinu tranquillitatis. » Ibidem etiam dicit quòd « cogitationes abstinentium nonnunquam superbiæ culpa transfigit, » et ita excludit humilitatem. Ergo abstinentia non est virtus.

Sed contra est, quod dicitur II. *Petr.*, I : « Ministrate in fide vestra virtutem, in virtute autem scientiam, in scientia autem abstinentiam ; » ubi abstinentia aliis virtutibus connumeratur. Ergo abstinentia est virtus.

(Conclusio. — Ea abstinentia quæ ratione est gubernata, virtutis nomen dignitatemque obtinet.)

Respondeo dicendum, quòd abstinentia ex suo nomine importat subtractionem ciborum. Dupliciter ergo nomen abstinentiæ accipi potest. Uno modo, secundùm quòd absolutè ciborum subtractionem designat : et hoc modo abstinentia non designat neque virtutem, neque actum virtutis, sed quoddam indifferens. Alio modo potest accipi secundùm quòd est ratione regu-

le caractère d'une habitude ou d'un acte de vertu. C'est pourquoi saint Pierre disoit qu'il falloit pratiquer l'abstinence selon la science, c'est-à-dire selon les convenances des personnes avec lesquelles on vit, et selon les besoins de la santé.

Je réponds aux arguments : 1° La nourriture et l'abstinence, considérées en elles-mêmes, n'ont point de rapports avec le royaume de Dieu, selon cette parole de Saint Paul, I. *Corinth.*, VIII : «Ce n'est pas la nourriture qui nous rend recommandables devant Dieu : que nous mangions ou que nous ne mangions pas, nous n'en aurons pas plus de mérites spirituels.» Mais on peut gagner le royaume de Dieu en faisant l'un et l'autre selon la raison, dans la foi et dans l'amour de Dieu.

2° C'est à la médecine à régler la quantité et la qualité des aliments selon les besoins de la santé; mais c'est à l'abstinence de les régler selon les affections intérieures et les besoins de l'âme. Aussi saint Augustin dit-il, de *Quæst. Evang.*, II, 11, «qu'il importe peu (à la vertu) que l'on prenne plus ou moins d'aliments, pourvu qu'on le fasse selon les convenances des personnes avec qui l'on vit, et les exigences de la santé ; mais que ce qui est méritoire, c'est d'en supporter la privation avec une grande facilité et une grande tranquillité de l'âme, lorsque cela est nécessaire. »

3° Le but de la tempérance est de réprimer les délectations qui ont trop d'empire sur l'âme, comme l'objet de la force est d'affermir l'esprit contre les craintes déraisonnables. Et de même que le mérite de la force consiste dans une sorte d'excès de courage, d'où toutes les parties de cette vertu ont pris leur nom, de même aussi le mérite de la tempérance consiste dans une sorte de manquement, de privation, qui se retrouve

bonne, si le motif est bon, comme de garder la diète quand on est malade; mauvaise, si l'on veut par exemple se laisser mourir de faim.

---

lata : et tunc significat vel habitum virtutis vel actum. Et hoc significatur in præmissa auctoritate Petri, ubi dicitur, « in scientia esse abstinentiam ministrandam ; » ut scilicet homo à cibis abstineat prout oportet pro congruentia hominum cum quibus vivit, et personæ suæ, et pro valetudinis suæ necessitate.

Ad primum ergo dicendum, quòd usus ciborum et eorum abstinentia secundùm se considerata non pertinent ad regnum Dei. Dicit enim Apostolus, I. *ad Cor.*, VIII : « Esca nos non commendat Deo; neque enim si non manducaverimus, deficiemus; neque si manducaverimus, abundabimus, » scilicet spiritualiter. Utrumque autem eorum secundùm quòd fit rationabiliter ex fide et dilectione Dei, pertinet ad regnum Dei.

Ad secundum dicendum, quòd moderatio ciborum secundùm quantitatem et qualitatem pertinet ad artem medicinæ in comparatione ad valetudinem corporis; sed secundùm interiores affectiones in comparatione ab bonum rationis, pertinet ad abstinentiam. Unde Augustinus dicit in lib. *De Quæst. evang.* (lib. II, cap. 11) : « Non interest omnino (scilicet ad virtutem) quid alimentorum vel quantum quis accipiat, dummodo id faciat pro congruentia hominum cum quibus vivit, et personæ suæ, et pro valetudinis suæ necessitate ; sed quantâ facilitate et serenitate animi his careat, cùm oportet vel necesse est carere. »

Ad tertium dicendum, quòd ad temperantiam pertinet refrænare delectationes quæ nimis animum ad se alliciunt, sicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores à bono rationis repellentes. Et ideo sicut laus fortitudinis consistit in quodam excessu, et ex hoc denominantur omnes partes fortitudinis, ita etiam laus temperantiæ consistit in quodam defectu, et ex hoc ipsa et omnes partes ejus de-

dans le nom de toutes ses parties. C'est pourquoi l'abstinence étant une partie de la tempérance, son nom implique une idée de défectuosité, quoiqu'elle reste dans le milieu, puisqu'elle suit la droite raison.

4° Ces vices viennent d'une abstinence déréglée. Car la droite raison nous fait pratiquer cette vertu comme il faut, c'est-à-dire avec tranquillité d'ame, et pourquoi il faut, c'est-à-dire pour la gloire de Dieu, non pour notre gloire.

ARTICLE II.

L'abstinence est-elle une vertu spéciale?

Il paroît que l'abstinence n'est pas une vertu spéciale. 1° Toute vertu est louable en soi. Or, l'abstinence n'est pas louable par elle-même, puisque selon saint Grégoire, *Pastor.*, III, 30, « elle n'est recommandable que par les autres vertus. » Donc l'abstinence n'est pas une vertu spéciale.

3° Selon saint Augustin, « les saints s'abstiennent du boire et du manger, non pas qu'aucune créature de Dieu soit mauvaise, mais uniquement pour châtier leur corps; » ce qui est du ressort de la chasteté, comme le nom de celle-ci l'indique. Donc l'abstinence n'est pas une vertu spéciale, distincte de la chasteté.

3° L'homme doit se contenter d'une nourriture modérée, et d'un habit modeste, selon cette parole de saint Paul, I. *Timoth.*, *ult.*, « pourvu que nous ayons des aliments et de quoi nous couvrir, contentons-nous en. » Or, il n'y a point de vertu spéciale qui règle l'usage des vêtements. Donc l'abstinence qui règle les aliments, n'est pas non plus une vertu spéciale.

Mais Macrobe assigne l'abstinence comme une partie spéciale de la tempérance.

---

nominantur. Unde et abstinentia, quia est pars temperantiæ, denominatur à defectu; et tamen consistit in medio, in quantum est secundùm rationem rectam.

Ad quartum dicendum, quòd illa vitia proveniunt ex abstinentia, prout non est secundùm rationem rectam. Ratio enim recta facit abstinere sicut oportet (scilicet cum hilaritate mentis), et propter quod oportet, scilicet propter gloriam Dei, non propter gloriam suam.

ARTICULUS II.

Utrùm abstinentia sit specialis virtus.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd abstinentia non sit specialis virtus. Omnis enim virtus secundùm seipsam est laudabilis. Sed abstinentia non est secundùm se laudabilis; dicit enim Gregorius in *Pastor.* (part. III, admonit. 30), quòd « virtus abstinentiæ non nisi ex aliis virtutibus commendatur. » Ergo abstinentia non est specialis virtus.

2. Præterea, Augustinus dicit de fide ad Petrum, quòd « abstinentia sanctorum est à cibo et potu, non quia aliqua creatura Dei sit mala, sed pro sola corporis castigatione. » Hoc autem pertinet ad castitatem, ut ex ipso nomine apparet. Ergo abstinentia non est virtus specialis a castitate distincta.

3. Præterea, sicut homo debet esse contentus moderato cibo, ita et moderatâ veste, secundùm illud I. *ad Timoth.*, ult.: « Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus. » In moderatione autem vestium non est aliqua specialis virtus. Ergo neque abstinentia, quæ est moderativa alimentorum.

Sed contra est, quòd Macrobius (ut suprà) ponit abstinentiam specialem partem temperantiæ.

(Conclusion. — L'abstinence est une vertu spéciale, par laquelle nous modérons les plaisirs qui viennent des aliments.)

La vertu morale protége la raison contre les entraînements des passions ; par conséquent toutes les fois qu'une passion particulière peut ravir le bien de la raison, il est nécessaire qu'il y ait pour la combattre une vertu spéciale. Or, les plaisirs de la table peuvent faire perdre à l'homme la raison, tant à cause de leur force, que par la nécessité où est l'homme de s'en servir pour la conservation de sa vie, qui est un de ses plus vifs désirs. Donc l'abstinence est une vertu spéciale.

Je réponds aux arguments : 1° Comme les vertus sont liées entre elles, ainsi que nous l'avons dit, I, II, quest. LXV, article 1, l'une peut être aidée et soutenue par l'autre. C'est dans ce sens que la vertu de l'abstinence est soutenue par les autres vertus.

2° L'abstinence fortifie le corps non-seulement contre les attraits de la luxure, mais contre ceux de la gourmandise ; car l'homme en pratiquant cette vertu a plus de force contre les plaisirs de la table, qui deviennent d'autant plus impérieux, qu'on y cède plus souvent. Cependant, de ce que l'abstinence aide à conserver la chasteté, il ne s'ensuit pas qu'elle ne soit pas une vertu spéciale, puisque les vertus s'aident mutuellement.

3° L'usage des vêtements est un effet de l'art, tandis que l'usage de la nourriture est un besoin de la nature. Il est donc plus utile qu'il y ait une vertu spéciale pour modérer le manger, que pour régler l'usage des vêtements.

(Conclusio. — Abstinentia est specialis virtus, qua moderamur ciborum delectationes.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1), virtus moralis conservat bonum rationis contra impetus passionum ; et ideo ubi invenitur specialis ratio, qua passio abstrahit à bono rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem. Delectationes autem ciborum natæ sunt abstrahere hominem à bono rationis, tum propter earum magnitudinem, tum etiam propter necessitatem ciborum quibus homo indiget ad vitæ conservationem, quam maximè homo desiderat. Et ideo abstinentia est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtutes oportet esse connexas, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 65, art. 1). Et ideo una virtus adjuvatur et commendatur ex alia, sicut justitia ex fortitudine. Et per hunc etiam modum virtus abstinentiæ commendatur ex aliis virtutibus.

Ad secundum dicendum, quòd per abstinentiam corpus castigatur non solùm contra illecebras luxuriæ, sed etiam contra illecebras gulæ; quia dum homo abstinet, magis redditur fortis ad impugnationes gulæ vincendas; quæ tantò fortiores sunt, quantò magis homo eis cedit. Et tamen non prohibetur per hoc abstinentiam esse specialem virtutem quòd ad castitatem valet, quia una virtus ad aliam juvat.

Ad tertium dicendum, quòd usus vestimentorum est introductus ab arte ; usus autem ciborum à natura. Et ideo magis debet esse virtus specialis circa moderationem ciborum, quàm circa moderationem vestimentorum.

(1) Tum qu. 136, art. 1, cùm probatum est patientiam esse virtutem ; tum qu. 141, art. 3, cùm de temperantiæ materia circa concupiscentias et delectationes ageretur.

QUESTION CXLVII.

Du jeûne.

Il faut ensuite nous occuper du jeûne.

Sur ce sujet huit questions se présentent : 1° Le jeûne est-il un acte de vertu ? 2° De quelle vertu est-il l'acte ? 3° Est-il un précepte ? 4° Y a-t-il des personnes qui soient dispensées de l'observation de ce précepte ? 5° De l'époque du jeûne ? 6° Est-il de l'essence du jeûne de ne manger qu'une fois ? 7° Quelle est l'heure du repas pour ceux qui jeûnent ? 8° De quelle sorte de nourriture doivent-ils s'abstenir ?

ARTICLE I.

Le jeûne est-il un acte de vertu ?

Il paroît que le jeûne n'est pas un acte de vertu. 1° Tout acte de vertu est agréable à Dieu. Or, le jeûne n'est pas toujours agréable à Dieu, selon cette parole d'Isaïe, LVIII : « Pourquoi avons-nous jeûné sans que vous y prissiez garde ? » Donc le jeûne n'est pas un acte de vertu.

2° Aucun acte, pour être vertueux, ne doit s'éloigner du milieu de la vertu. Or, le jeûne sort de ce milieu. Car, l'abstinence n'est une vertu que quand elle n'enlève pas à la nature ce qui lui est nécessaire, ce que fait le jeûne ; sans quoi ceux qui ne jeûnent pas n'auroient pas la vertu d'abstinence. Donc le jeûne n'est pas un acte de vertu.

3° Ce qui peut se dire généralement de tous les hommes, bons ou mauvais, n'est pas un acte de vertu. Or, tel est le jeûne, puisque avant

---

QUÆSTIO CXLVII.

De jejunio, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de jejunio.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm jejunium sit actus virtutis. 2° Cujus virtutis sit actus. 3° Utrùm cadat sub præcepto. 4° Utrùm aliqui excusentur ab observatione hujus præcepti. 5° De tempore jejunii. 6° Utrùm semel comedere requiratur ad jejunium. 7° De hora comessionis jejunantium. 8° De cibis à quibus debent abstinere.

ARTICULUS I.

Utrùm jejunium sit actus virtutis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd jejunium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis Deo est acceptus. Sed jejunium non semper est Deo acceptum, secundùm illud *Isaiæ*, LVIII : « Quare jejunavimus, et non aspexisti. » Ergo jejunium non est actus virtutis.

2. Præterea, nullus actus virtutis recedit à medio virtutis. Sed jejunium recedit à medio virtutis; quod quidem in virtute abstinentiæ accipitur secundùm hoc, ut subveniatur necessitati naturæ, cui per jejunium aliquid subtrahitur; alioqui non jejunantes non haberent virtutem abstinentiæ. Ergo jejunium non est actus virtutis.

3. Præterea, id quod communiter omnibus convenit, bonis et malis, non est actus virtutis. Sed jejunium est hujusmodi : quilibet enim

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 15, qu. 3, art. 1, quæs junc ?

de manger tout le monde est à jeun. Donc le jeûne n'est pas un acte de vertu.

Mais saint Paul compte le jeûne parmi les autres actes de vertu, lorsqu'il dit, II. *Corinth.*, VI : « Dans les jesûne, dans la science, dans la chasteté, etc. »

(Concusion. — Le jeûne est certainement un acte de vertu, puisqu'il sert à macérer la chair, à élever l'âme vers Dieu, et à expier nos fautes.)

Tout ce qui tend raisonnablement à quelque bien honnête, doit être rangé parmi les actes de vertu. Or, tel est le jeûne, qui a trois fins principales. La première est de réprimer les concupiscences de la chair, selon cette parole de saint Paul : « dans les jeûnes, dans la chasteté, » car c'est par le jeûne que l'on conserve la chasteté. Aussi saint Jérôme rapporte-t-il ce mot du poëte latin : « Sans Cérès et Bacchus Vénus perd son feu, » c'est-à-dire que la luxure s'amortit par l'abstinence du boire et du manger. La seconde fin du jeûne est d'élever l'ame plus librement à la contemplation des choses divines. Aussi Daniel, X, dit-il qu'après un jeûne de trois semaines il reçut une révélation de Dieu (1). La troisième est de satisfaire pour nos péchés, selon cette parole de la sainte Ecriture, *Joel,* II : « Convertissez-vous à moi de tout votre cœur, dans le jeûne, les pleurs et les gémissements. » C'est pourquoi saint Augustin dit, dans un sermon sur la prière et le jeûne, serm. CXXX *De Temp.*, que « le

(1) Cette révélation est celle des grands événements qui doivent s'accomplir au temps de l'Antechrist. Toujours les prophètes et les saints se sont préparés par le jeûne à recevoir les grâces de Dieu. L'excès de la nourriture ôte à l'ame une partie de sa force, en appesantissant le corps. Le jeûne au contraire rend à l'esprit toute son énergie. Il n'est donc pas seulement utile à l'étude des choses divines, mais à tout ce qui est du ressort de l'intelligence. On pourroit montrer aussi qu'il n'est pas moins bon pour le corps, comme l'ont reconnu plusieurs médecins célèbres; mais ce n'est pas le lieu de traiter ici cette question.

---

antequam comedat, jejunus est. Ergo jejunium non est actus virtutis.

Sed contra est, quòd connumeratur aliis virtutum actibus, II. *ad Corinth.*, VI, ubi Apostolus dicit, « in jejuniis, in scientia, in castitate, etc. »

(Conclusio. — Cùm ad carnis macerationem et mentis in Deum elevationem ac culparum expiationem jejunium assumitur, actus virtutis proculdubio tunc est.)

Respondeo dicendum, quòd ex hoc aliquis actus est virtuosus, quòd per rationem ordinatur ad aliquod bonum honestum : hoc autem convenit jejunio. Assumitur enim jejunium principaliter ad tria. Primò quidem ad concupiscentias carnis reprimendas : unde Apostolus dicit in authoritate inducta, in « jejuniis, in castitate ; » quia per jejunia castitas conservatur. Ut enim Hieronymus dicit (1) : « Sine Cerere et Baccho friget Venus, » id est, per abstinentiam cibi et potûs tepescit luxuria. Secundò, assumitur ad hoc quòd mens liberiùs elevetur ad sublimia contemplanda : unde dicitur *Dan.*, X, quòd post jejunium trium hebdomadarum, revelationem accepit à Deo. Tertiò, ad satisfaciendum pro peccatis : unde dicitur *Joël*, II : « Convertimini ad me in toto corde vestro, in jejunio, et fletu, et planctu. » Et hoc est quod Augustinus dicit in quodam sermone de oratione et jejunio (seu Serm. CXXX, *De*

(1) Vel ex comico poeta refert (Terentio scilicet in *Eunucho*), præmittens ipse suis verbis lib. II. *Contra Jovinianum*, cap. 6, circa finem : *Esus carnium et potus vini, ventrisque saturitas, seminarium libidinis est ;* ac deinde subjungens : *Unde Comicus inquit : Sine Cerere et Libero friget Venus ;* perinde ac si diceret, *sine Baccho*, qui et *Liber* vocatus ab antiquis.

jeûne purifie l'ame, élève les sens, soumet la chair à l'esprit, rend le cœur contrit et humilié, dissipe les vapeurs de la concupiscence, éteint les ardeurs de la luxure, et allume en nous la vraie lumière de la chasteté. » D'où il est évident que le jeûne est un acte de vertu.

Je réponds aux arguments : 1° Ce qui est dans son genre un acte de vertu peut devenir mauvais par quelques circonstances. Aussi est-il dit : « Vous avez montré votre volonté perverse dans vos jours de jeûne; » et il est ajouté peu après : « Vous avez jeûné pour des procès, pour des querelles, et vous vous êtes battus sans pitié. » Ce que saint Grégoire explique ainsi dans son Pastoral : « La bonne volonté exprime la joie, et la rixe la colère. C'est donc en vain que l'on macère la chair par l'abstinence, si l'ame cède aux mouvements désordonnés du vice (1). » Et saint Augustin ajoute dans le sermon que nous avons déjà cité : « Le jeûne ne permet point les bavardages, il fait regarder les richesses comme superflues, il méprise l'orgueil, recommande l'humilité, et fait comprendre à l'homme combien il est foible et fragile. »

2° Ce n'est pas la quantité, mais la droite raison, qui fixe le milieu de la vertu, *Ethic.*, II, 4 ou 5. Or, la raison dit elle-même que dans certains cas particuliers, l'homme doit prendre moins de nourriture qu'il ne le fait ordinairement, comme par exemple pour éviter une maladie, ou pour faire plus facilement quelque ouvrage corporel, et à plus forte raison pour obtenir quelques biens ou fuir quelques maux. Cependant la

(1) « Il faut prendre garde, dit encore ce saint docteur, que l'abstinence ne soit pour nous une occasion de céder à la colère, de peur qu'en voulant triompher de la chair nous ne laissions vaincre l'esprit. » On remarque en effet que la faim rend l'homme plus irritable, plus porté à l'humeur, à la colère, à cause de l'irritation où se trouvent les nerfs de l'estomac. Il faut donc alors redoubler de vigilance, afin de ne pas perdre le mérite du jeûne, mais de l'accroître par celui d'une patience plus difficile.

---

tempore) : « Jejunium purgat mentem, sublevat sensum, carnem spiritui subjicit, cor facit contritum et humiliatum, concupiscentiæ nebulas dispergit, libidinum ardores extinguit, castitatis verum lumen accendit. » Unde patet quòd jejunium est actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quòd contingit quòd aliquis actus qui ex genere suo est virtuosus, ex aliquibus circumstantiis adjunctis redditur vitiosus. Unde ibidem dicitur : « Ecce in diebus jejunii vestri invenitur voluntas vestra (1). » Et paulò post subditur : « Ad lites et contentiones jejunatis, et percutitis pugno impiè. » Quod exponens Gregorius in *Pastorali* dicit : « Voluntas ad lætitiam pertinet, pugnus ad iram. In cassum ergo per abstinentiam caro atteritur, si inordinatis motibus dimissa mens, vitiis dissipatur. » Et Augustinus in prædicto sermone dicit, quòd « jejunium verbositatem non amat, divitias superfluitatem judicat, superbiam spernit, humilitatem commendat, præstat homini seipsum intelligere quod est infirmum et fragile. »

Ad secundum dicendum, quòd medium virtutis non accipitur secundùm quantitatem, sed secundùm rationem rectam, ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 4 vel 5). Ratio autem judicat quòd propter aliquam specialem causam aliquis homo minùs sumat de cibo quàm cibi competeret secundùm statum communem; sicut propter infirmitatem vitandam, aut ad aliqua opera corporalia expeditiùs agenda; et multò magis ratio recta hoc ordinat ad specialia mala vitanda et bona prosequenda. Non tamen ratio

(1) Vel secundùm 70 : *Inveniuntur voluntates vestræ*, ut Gregorius quoque refert in *Pastorali*.

droite raison enseigne aussi qu'il ne faut pas jeûner tellement que l'on mette sa vie en péril. Car, comme le dit saint Jérôme, « il n'y a pas de différence entre se tuer de suite ou se tuer peu à peu ; c'est offrir un holocauste volé, que de détruire son corps en le privant avec excès de nourriture ou de sommeil. » Il ne faut pas non plus se rendre par le jeûne impuissant à remplir ses devoirs. C'est, dit encore saint Jérôme, « perdre sa dignité d'homme raisonnable, que de préférer le jeûne à la charité, ou de se déranger l'esprit à force de veilles. »

3° Le jeûne naturel, qui fait qu'on est à jeun parce que l'on n'a pas encore mangé, n'est qu'une pure négation, et ne sauroit par conséquent être un acte de vertu. Il n'y a de véritable jeûne que celui qui nous fait abstenir de nourriture dans un but raisonnable. Aussi le premier s'appelle-t-il le jeûne de l'homme à jeun (*jejunium jejuni*), le second le jeûne du jeûneur (*jejunium jejunantis*), c'est-à-dire de l'homme qui agit avec intention.

ARTICLE II.

Le jeûne est-il un acte d'abstinence?

Il paroît que le jeûne n'est pas un acte d'abstinence. 1° La Glose dit sur ce passage de saint Matthieu, XVII, *Ce genre de démons*, etc. que « le jeûne ne consiste pas à s'abstenir seulement de nourriture, mais de tous les plaisirs défendus ; » ce qui est commun à toute vertu. Donc le jeûne n'est pas spécialement un acte d'abstinence.

2° Saint Grégoire, homil. *Quadrages.*, dit que « le jeûne du carême est la dîme de toute l'année. » Or, donner la dîme est un acte de reli-

---

recta tantum de cibo subtrahit, ut natura conservari non possit : quia, ut Hieronymus dicit : « Non differt utrùm magno vel parvo tempore te interimas ; quia de rapina holocaustum offert, qui vel ciborum nimiâ egestate, vel manducandi vel somni penuriâ immoderatè corpus affligit. » Similiter etiam ratio recta non tantum de cibo subtrahit ut homo reddatur impotens ad debita opera peragenda : unde dicit Hieronymus quòd « rationabilis homo dignitatem amittit, qui vel jejunium charitati, vel vigilias sensûs integritati præfert. »

Ad tertium dicendum, quòd jejunium naturæ quo quis dicitur jejunus antequam comedat, consistit in pura negatione, unde non potest poni actus virtutis; sed solum illud jejunium, quo quis ex rationabili proposito à cibis aliqualiter abstinet. Unde primum dicitur *jejunium jejuni;* secundùm verò *jejunium jejunantis,* quasi ex proposito aliquid agentis.

ARTICULUS II.

Utrùm jejunium sit actus abstinentiæ.

Ad secundùm sic proceditur (1). Videtur quòd jejunium non sit actus abstinentiæ. Quia super illud *Matth.*, XVII : « Hoc genus dæmoniorum, etc., » dicit Glossa : « Jejunium est non solùm ab escis, sed à cunctis illecebris abstinere. » Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo jejunium non est actus specialiter abstinentiæ.

2. Præterea, Gregorius dicit in Homilia *Quadragesimæ* (2), quòd « jejunium quadragesimale est decima totius anni. » Sed dare

(1) De his etiam IV. *Sent.*, dist. 15, qu. 3, art. 1, quæstiunc. 3 et quæstiunc. 5, ad 2; et *Quodlib.*, II, art. 12, ad 3.

(2) Nimirum Homil. XVI super *Evang.*, ubi post explicatam Christi tentationem, rationes varias affert cur jejunium Quadragesimæ institutum sit et servandum, ac inter illas istam de dierum decimis persolvendis, ut et recurret infrà.

gion, comme nous l'avons montré, quest. LXXXVII, art. 1. Donc le jeûne est un acte de religion, et non d'abstinence.

3° L'abstinence est une partie de la tempérance, comme nous l'avons dit, quest. CXLIII. Or, la tempérance est différente de la force, dont l'objet est de supporter les choses difficiles, ce qui se rencontre surtout dans le jeûne. Donc le jeûne n'est pas un acte d'abstinence.

Mais saint Isidore, *Etymolog.*, VI, dit que « le jeûne est une épargne dans la manière de vivre, et une abstinence de nourriture. »

(Conclusion. — Le jeûne est un acte de la vertu d'abstinence.)

L'habitude et l'acte ont tous deux le même objet. D'où il suit que tout acte bon appartient à la vertu qui fixe le milieu en cette matière. Or, le jeûne a pour objet la nourriture, dans laquelle le milieu est fixé par l'abstinence. Il est donc évident que le jeûne est un acte de cette vertu.

Je réponds aux arguments : 1° Le jeûne proprement dit consiste dans l'abstinence du manger. Mais pris dans un sens métaphorique, il s'applique à l'abstinence de tout ce qui est nuisible, et surtout du péché. On peut dire encore que le jeûne est à proprement parler l'abstinence de tous les plaisirs illicites, parce qu'il cesse d'être un acte de vertu, dès qu'il s'y mêle quelques vices, comme nous l'avons remarqué plus haut, art. 1.

2° Rien n'empêche que l'acte d'une vertu n'appartienne aussi à une autre vertu, lorsqu'il tend au même but. C'est en ce sens que le jeûne peut appartenir à la religion, à la chasteté, ou à toute autre vertu.

3° La force, en tant que vertu spéciale, n'a pas pour objet de supporter tout ce qui est pénible, mais seulement les dangers de mort. C'est à la

---

decimas est actus religionis, ut suprà habitum est (qu. 87, art. 1). Ergo jejunium est actus religionis, et non abstinentiæ.

3. Præterea, abstinentia est pars temperantiæ, ut dictum est (qu. 143). Temperantia autem contra fortitudinem dividitur, ad quam pertinet molestias sustinere; quòd maximè videtur esse in jejunio. Ergo jejunium non est actus abstinentiæ.

Sed contra est, quòd Isidorus dicit (1) (*Etymolog.*, vel *Origine*, lib. VI, sub finem) quòd « jejunium est parcimonia victûs abstinentiaque ciborum. »

(Conclusio. — Jejunium est actus virtutis abstinentiæ.)

Respondeo dicendum, quòd eadem est materia habitûs et actûs : unde omnis actus virtuosus qui est circa aliquam materiam, ad illam virtutem pertinet, quæ medium in illa materia constituit. Jejunium autem attenditur in cibis, in quibus medium adinvenit abstinentia. Unde manifestum est quòd jejunium est abstinentiæ actus.

Ad primum ergo dicendum, quòd jejunium propriè dictum consistit in abstinendo à cibis : sed metaphoricè dictum consistit in abstinendo à quibuslibet nocivis, quæ maximè sunt peccata. Vel potest dici quòd etiam jejunium propriè dictum est abstinentia ab omnibus illecebris; quia per quælibet vitia adjuncta desinit esse actus virtuosus, ut dictum est (art. 1).

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet actum unius virtutis pertinere ad aliam virtutem, secundùm quòd ad ejus finem ordinatur, ut ex suprà dictis patet. Et secundùm hoc nihil prohibet jejunium pertinere ad religionem, vel ad castitatem, vel ad quamcumque aliam virtutem.

Ad tertium dicendum, quòd ad fortitudinem secundùm quòd est specialis virtus, non pertinet perferre quascumque molestias, sed solùm illas quæ sunt circa pericula mortis. Sufferre

(1) Ubi et addit, *jejunio inditum nomen ex quadam parte viscerum tenui semper et*

tempérance et aux vertus qui en font partie, de supporter les peines qui naissent de la privation des plaisirs du toucher : et telles sont celles du jeûne.

ARTICLE III.

Le jeûne est-il de précepte.

Il paroît que le jeûne n'est pas de précepte. 1° Il n'y a pas de préceptes pour les œuvres de surérogation, qui sont seulement de conseil. Or, le jeûne est une œuvre de surérogation; autrement il devroit être également observé partout et toujours. Donc le jeûne n'est pas de précepte.

2° Quiconque viole un précepte, pèche mortellement. Si donc le jeûne étoit de précepte, tous ceux qui ne jeûnent pas commettroient un péché mortel : ce qui seroit pour les hommes une trop grande occasion d'offenser Dieu.

3° Selon saint Augustin, *De vera relig.*, XVII, « la nature humaine ayant été prise par la sagesse de Dieu afin de nous appeler à la liberté, un petit nombre de sacrements très-salutaires furent établis pour maintenir la société du peuple chrétien, c'est-à-dire de la multitude libre sous un seul Dieu. » Or, le grand nombre des observances ne diminueroit pas moins la liberté du peuple chrétien, que le grand nombre des sacrements. Car saint Augustin dit encore, *ad Inquisitiones Januarii*, epist. CXIX, 19 : « Quelques-uns accablent d'œuvres serviles notre religion, que Dieu dans sa miséricorde a voulu rendre libre par un petit nombre de sacrements très-éclatants. » Donc l'Eglise n'a pas dû rendre le jeûne obligatoire.

Mais saint Jérôme, *ad Lucinium*, epist. XXVIII, dit en parlant du

---

autem molestias quæ sunt ex defectu delectabilium tactûs, pertinet ad temperantiam et ad partes ejus. Et tales sunt molestiæ jejunii.

ARTICULUS III.

Utrùm jejunium sit in præcepto.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd jejunium non sit in præcepto. Præcepta enim non dantur de operibus supererogationum, quæ cadunt sub consilio. Sed jejunium est opus supererogationis, alioquin ubique et semper æqualiter esset observandum. Ergo jejunium non cadit sub præcepto.

2. Præterea, quicumque transgreditur præceptum, peccat mortaliter. Si ergo jejunium esset in præcepto, omnes non jejunantes mortaliter peccarent : per quod videretur magnus laqueus hominibus esse injectus.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De vera religione* (cap. 17), quòd « ab ipsa Dei sapientia homine assumpto, à quo in libertatem vocati sumus, pauca sacramenta saluberrima constituta sunt, quæ societatem Christiani populi, hoc est sub uno Deo liberæ multitudinis, continerent. » Sed non minùs videtur libertas populi Christiani impediri per multitudinem observantiarum, quàm per multitudinem sacramentorum. Dicit enim Augustinus in lib. *ad inquisitiones Januarii* (Epist. CXIX, cap. 19), quòd « quidam ipsam religionem nostram, quam manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei misericordia voluit esse liberam, servilibus premunt oneribus. » Ergo videtur quòd non debuit per Ecclesiam jejunium sub præcepto institui.

Sed contra est, quod Hieronymus ad Lucinium dicit (Epist. XXVIII.), de jejuniis lo-

vacua, quæ jejunum *vocatur vulgò;* indeque jejunium *quòd inediâ sui viscera inania relinquat, etc.*

jeûne : « Que chaque province abondant en son sens, regarde les préceptes des anciens comme des lois apostoliques. » Donc le jeûne est de précepte.

(Conclusion. — Comme le jeûne sert à la répression et à l'expiation des fautes, ainsi qu'à l'élévation de l'ame vers Dieu, il étoit convenable que les lois divines et humaines fissent un précepte de l'observation du jeûne.)

C'est aux princes séculiers à faire des lois qui fixent le droit naturel dans ce qui tient à l'utilité commune pour les affaires temporelles; c'est de même aux supérieurs ecclésiastiques qu'il appartient de prescrire ce qui est utile aux fidèles dans les choses spirituelles. Or, nous avons dit que le jeûne étoit utile à l'expiation et à la répression de nos fautes, ainsi qu'à l'élévation de l'ame vers Dieu; chacun est donc tenu, en vertu du droit naturel, de pratiquer le jeûne autant qu'il est nécessaire pour atteindre ces trois buts. Et c'est pourquoi le jeûne en général est ordonné par la loi de nature. Mais c'est au droit positif, institué par les prélats de l'Eglise, à déterminer le temps et la manière de jeûner selon les convenances et l'utilité du peuple chrétien. Tel est le jeûne de l'Eglise, et voilà en quoi il diffère du jeûne de la loi de nature (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le jeûne, considéré en lui-même, n'est pas une chose que l'on puisse pratiquer à son gré, mais une peine imposée au péché; il est cependant facultatif, quand on l'emploie pour quelque fin particulière. C'est pourquoi, à le prendre dans un sens absolu, il n'est pas de nécessité de précepte. Mais il devient obligatoire pour quiconque a besoin de lui comme remède. Et comme ce besoin existe pour

(1) Le jeûne a toujours été nécessaire pour réprimer la chair et expier nos fautes, aussi bien que pour élever nos ames vers Dieu ; il a donc toujours été obligatoire, selon les fautes et les besoins de chacun. L'Eglise n'a fait que fixer et déterminer cette obligation pour les chrétiens, afin que l'abstinence eût plus de force sur le cœur de Dieu, étant observée par tous en même temps. Mais si les jeûnes de l'Eglise ne suffisent pas à réprimer en nous les mouve-

---

quens : « Unaquæque provincia abundet in suo sensu, et præcepta majorum leges apostolicas arbitretur. Ergo jejunium est in præcepto.

(Conclusio. — Cùm jejunium ad culparum deletionem et cohibitionem et ad mentis in spiritualia elevationem valeat, conveniens fuit ut quibusdam humanis legibus ac divinis præcepta de jejunio et illius observatione darentur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ad seculares principes pertinet præcepta legalia juris naturalis determinativa tradere de his quæ pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus, ita etiam ad prælatos Ecclesiasticos pertinet ea statutis præcipere quæ ad utilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis. Dictum est autem (art. 2), quòd jejunium utile est ad deletionem et cohibitionem culpæ, et ad elevationem mentis in spiritualia. Unusquisque autem ex naturali ratione tenetur tantum jejuniis uti, quantum sibi necessarium est ad prædicta. Et ideo jejunium in communi cadit sub præcepto legis naturæ : sed determinatio temporis et modi jejunandi secundùm convenientiam et utilitatem populi Christiani cadit sub præcepto juris positivi, quod est à prælatis Ecclesiæ institutum; et hoc est jejunium Ecclesiæ. Aliud verò est jejunium naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd jejunium secundùm se consideratum non nominat aliquid eligibile, sed pœnale quiddam : redditur autem eligibile secundùm quòd est utile ad finem aliquem : et ideo absolutè consideratum non est de necessitate præcepti. Sed est de necessitate præcepti unicuique tali remedio indigenti. Et quia multitudo hominum ut plurimùm indiget

la plupart des hommes, puisque selon saint Jacques, III, « nous offensons tous Dieu en beaucoup de choses, » et que selon saint Paul, *Galat.*, V, « la chair s'élève contre l'esprit, » il étoit convenable que l'Eglise établît des jeûnes qui fussent généralement observés par tous les fidèles. Ce n'est pas qu'elle fasse un précepte de ce qui est simplement de surérogation, mais elle détermine en particulier ce qui est généralement nécessaire.

2° Les préceptes généraux n'obligent pas tout le monde de la même manière, mais selon qu'il est nécessaire à la fin que le législateur s'est proposée. Si donc on viole le précepte par mépris pour le législateur, ou si on le viole de manière à empêcher la fin qu'il se propose, le transgresseur pèche mortellement. Si, au contraire, on a une cause raisonnable, et telle surtout que le législateur dispenseroit en ce cas de la loi, s'il la connoissoit, la transgression ne constitue pas un péché mortel. Aussi tous ceux qui n'observent pas les jeûnes de l'Eglise ne pèchent-ils pas mortellement.

3° Saint Augustin parle ici de ce qui n'est ni contenu dans l'Ecriture, ni établi par les saints canons, ou par une coutume de l'Eglise universelle. Or, les jeûnes qui sont de précepte, ont été établis par les canons et fortifiés par la coutume universelle de l'Eglise. Ils ne détruisent pas la liberté du peuple fidèle, ils l'affermissent plutôt en empêchant la servitude du péché, qui combat la liberté spirituelle. C'est pourquoi saint Paul dit, *Galat.*, V : « Vous avez été, mes frères, appelés à la liberté : seulement ne faites pas de cette liberté une occasion de péché. »

ments de la chair, ou à expier la grandeur de nos crimes, le droit naturel reprend alors sa force et nous oblige à multiplier nos jeûnes pour dompter la chair et satisfaire à la justice de Dieu.

---

tali remedio, tum quia « in multis omnes offendimus, » ut dicitur *Jac.*, III, tum etiam quia « caro concupiscit adversùs spiritum, » ut dicitur *ad Galat.*, V, conveniens fuit ut Ecclesia aliqua jejunia statueret ab omnibus communiter observanda; non quasi præcepto subjiciens id quod simpliciter ad supererogationem pertinet; sed quasi in speciali determinans id quod est necessarium in communi.

Ad secundum dicendum, quòd præcepta quæ per modum communis statuti proponuntur, non eodem modo obligant omnes, sed secundùm quòd requiritur ad finem quem legislator intendit : cujus authoritatem si aliquis transgrediendo statutum contemnat, vel hoc modo transgrediatur ut impediatur finis quem intendit, peccat mortaliter transgressor. Si autem ex aliqua rationabili causa quis statutum non servet, præcipuè in casu in quo etiam si legislator adesset, non decerneret esse servandum; talis transgressio non constituit peccatum mortale. Et inde est quòd non omnes qui non servant jejunia Ecclesiæ, peccant mortaliter.

Ad tertium dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de his quæ « neque sacrarum Scripturarum authoritatibus continentur, nec in conciliis episcoporum statuta inveniuntur, nec consuetudine universalis Ecclesiæ roborata sunt. » Jejunia verò quæ sunt in præcepto, sunt in conciliis episcoporum statuta, et consuetudine universalis Ecclesiæ roborata : nec sunt contra libertatem populi fidelis, sed magis sunt utilia ad impediendum servitutem peccati, quæ repugnat libertati spirituali, de qua dicitur *ad Gal.*, V : « Vos enim fratres in libertatem vocati estis, tantùm ne libertatem detis in occasionem carnis. »

ARTICLE IV.

Tous les fidèles sont-ils tenus aux jeûnes de l'Eglise?

Il paroît que tous les fidèles sont tenus aux jeûnes de l'Eglise. 1° Les préceptes de l'Eglise sont aussi obligatoires que ceux de Dieu même, selon cette parole de notre Seigneur, *Luc.*, X : « Qui vous écoute, m'écoute. » Or, les commandements de Dieu obligent tous les fidèles. Donc tous sont tenus d'observer les jeûnes établis par l'Eglise.

2° Les enfants semblent devoir être dispensés du jeûne, surtout à cause de leur âge. Ils ne le sont pas cependant, car le prophète Joel dit, II : « Sanctifiez le jeûne, » et il ajoute aussitôt après : « Rassemblez les enfants et ceux qui sont à la mamelle. » Donc, à plus forte raison, tous les autres sont-ils tenus au jeûne.

3° On doit préférer les choses spirituelles aux temporelles, et celles qui sont nécessaires à celles qui ne le sont point. Or, les œuvres corporelles ont pour but un gain temporel, et le pèlerinage, quoique ayant un but spirituel, n'est pas de nécessité. Il semble donc qu'on ne doit pas négliger les jeûnes de l'Eglise pour un pèlerinage, ou pour des œuvres corporelles, puisque le jeûne a un but d'utilité spirituelle, et qu'il est de nécessité, par suite du précepte de l'Eglise.

4° Il vaut mieux faire quelque chose de sa propre volonté que par nécessité, comme il ressort de la sainte Ecriture, II. *Corinth.*, IX. Or, les pauvres jeûnent souvent par nécessité lorsqu'ils manquent d'aliments. Donc, à plus forte raison, doivent-ils jeûner de bonne volonté.

Mais aucun juste, au contraire, n'est tenu de jeûner; car les préceptes de l'Eglise ne sauroient être obligatoires s'ils violent la doctrine de Jésus-Christ. Or, notre Seigneur dit dans saint Luc, V, que « les fils de l'Epoux

---

ARTICULUS IV.

Utrum omnes ad jejunia Ecclesiæ teneantur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd omnes ad jejunia Ecclesiæ teneantur. Præcepta enim Ecclesiæ obligant, sicut Dei præcepta, secundùm illud *Luc.*, X : « Qui vos audit, me audit. » Sed ad præcepta Dei servanda omnes tenentur. Ergo similiter omnes tenentur ad servanda jejunia quæ sunt ab Ecclesia instituta.

2. Præterea, maximè videntur excusari pueri à jejunio propter ætatem. Sed pueri non excusantur : dicitur enim *Joël*, II : « Sanctificate jejunium. » Et postea : « Congregate parvulos et sugentes ubera. » Ergo multò magis omnes alii ad jejunia tenentur.

3. Præterea, spiritualia sunt temporalibus præferenda, et necessaria non necessariis. Sed opera corporalia ordinantur ad lucrum temporale. Peregrinatio etiam etsi ad spiritualia ordinetur, non est necessitatis. Cùm ergo jejunium ordinetur ad spiritualem utilitatem, et necessitatem habeat ex statuto Ecclesiæ, videtur quòd non sint jejunia Ecclesiæ prætermittenda propter peregrinationem, vel propter corporalia opera.

4. Præterea, magis est aliquid faciendum ex propria voluntate quàm ex necessitate, ut patet per Apostolica, II. *ad Cor.*, IX. Sed pauperes solent ex necessitate jejunare propter defectum alimentorum. Ergo multò magis debent ex propria voluntate jejunare.

Sed contra est, quòd nullus justus teneatur jejunare. Præcepta enim Ecclesiæ non obligant contra doctrinam Christi. Sed Dominus dixit *Luc*, V, quòd « non possunt filii Sponsi jejunare quamdiu cum ipsis est Sponsus. » Est au-

ne peuvent jeûner tant que l'Epoux est avec eux. » Mais il habite spirituellement dans tous les justes, suivant cette autre parole, *Matth., ult.* : « Voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation du siècle. » Donc les justes ne sont pas tenus de jeûner par le précepte de l'Eglise.

(CONCLUSION. — Tous les fidèles, s'ils n'ont un empêchement légitime, sont généralement obligés d'observer les jeûnes de l'Eglise.

Comme nous l'avons dit déjà, I, II, quest. XC et XCVIII, les préceptes généraux ont pour but l'utilité de la multitude; c'est pourquoi le législateur considère, en les établissant, ce qui arrive communément et dans le plus grand nombre de cas. Mais s'il y a quelques circonstances particulières qui s'opposent à l'observance de la loi, l'intention du législateur n'est pas qu'on soit alors tenu de l'observer. Il y faut cependant mettre de la discrétion. Car si la raison est évidente, ou si l'on ne peut facilement avoir recours au supérieur, on peut légitimement se dispenser soi-même, surtout si la coutume y autorise. Mais si la cause est douteuse, on doit recourir au supérieur qui a le pouvoir de dispenser dans ces sortes de cas. Telle est la règle à suivre pour les jeûnes établis par l'Eglise, et auxquels tous les fidèles sont généralement tenus, à moins d'empêchement particulier.

Je réponds aux arguments : 1° Les lois divines sont de droit naturel et par elles-mêmes de nécessité de salut, tandis que les lois ecclésiastiques ne sont de nécessité de salut que par l'institution de l'Eglise. Il peut donc y avoir des empêchements légitimes, qui dispensent de l'observation du jeûne.

2° Les enfants ont une raison évidente de ne point jeûner. La foiblesse de leur âge les oblige à prendre souvent de la nourriture, et peu à la fois. La croissance les oblige aussi à manger davantage. C'est pourquoi

---

tem cum omnibus justis, spiritualiter eos inhabitans : unde Dominus dicit *Matth.*, ult. : « Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi. » Ergo justi ex statuto Ecclesiæ non obligantur ad jejunandum.

(CONCLUSIO. — Ad jejuniorum Ecclesiæ observationem communiter omnes ligantur, nisi rationabile eis impedimentum affuerit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 90, et 98), statuta communia proponuntur secundùm quòd multitudini conveniunt. Et ideo legislator in eis statuendis attendit id quod communiter et in pluribus accidit. Si quid autem ex speciali causa in aliquo inveniatur, quod observantiæ statuti repugnet, non intendit talem legislator ad statuti observantiam obligare. In quo tamen est discretio adhibenda. Nam si causa sit evidens, per seipsum licitè potest homo statuti observantiam præterire (præsertim consuetudine interveniente) vel si non posset de facili recursus ad superiorem haberi. Si verò causa sit dubia, debet aliquis ad superiorem recurrere, qui habet potestatem in talibus dispensandi. Et hoc est observandum in jejuniis ab Ecclesia institutis; ad quæ omnes communiter obligantur, nisi in eis fuerit aliquod speciale impedimentum.

Ad primum ergo dicendum, quòd præcepta Dei sunt præcepta juris naturalis, quæ secundùm se sunt de necessitate salutis. Sed statuta Ecclesiæ sunt de his quæ non per se sunt de necessitate salutis, sed solùm ex institutione Ecclesiæ. Et ideo possunt esse aliqua impedimenta propter quæ aliqui ad observanda jejunia hujusmodi non tenentur.

Ad secundum dicendum, quòd in pueris maximè est evidens causa non jejunandi; tum propter debilitatem naturæ, ex qua provenit quòd indigent frequenti cibo, et non multò simul assumpto; tum etiam quia indigent multo

tant qu'ils sont dans cet état, qui se prolonge pour la plupart jusqu'à la fin du troisième septénaire, ils ne sont point tenus d'observer les jeûnes de l'Eglise. Mais il convient de les exercer peu à peu au jeûne, selon les forces de leur âge. Il y a cependant des temps de grande tribulation où le jeûne est prescrit aux enfants, pour montrer la nécessité d'une pénitence plus rigoureuse; c'est ainsi qu'on lit dans le prophète Jonas, III : « Que les hommes et les animaux ne mangent ni ne boivent. »

3° Il y a une distinction à faire pour les pèlerins et les ouvriers. Si l'on peut facilement différer le pèlerinage, ou diminuer le travail, sans que cela tourne au détriment du corps ou de l'ame, il ne faut pas omettre les jeûnes de l'Eglise. Mais s'il est nécessaire de commencer aussitôt un pèlerinage pour quelque besoin spirituel, ou de travailler beaucoup pour conserver la vie du corps, et que l'on ne puisse en même temps observer les jeûnes de l'Eglise, on n'y est pas tenu, puisque l'Eglise, en les établissant, n'a pas eu l'intention de mettre obstacle aux choses pieuses et d'une plus grande nécessité. Il faut cependant recourir à la dispense du supérieur, à moins peut-être de coutume contraire, car en ce cas le silence du supérieur équivaut à un consentement.

4° Les pauvres qui peuvent se procurer ce qui est nécessaire à leur repas, ne sont pas dispensés du jeûne à cause de leur pauvreté. On peut excuser cependant les mendiants qui ne reçoivent que de petites aumônes à la fois, car ils ne peuvent se procurer en même temps tout ce qui est nécessaire à leur nourriture (1).

(1) Ainsi toutes les fois qu'un pauvre a le matin ce qui suffit au repas du milieu du jour, il est tenu de jeûner, au moins ce jour-là, si d'ailleurs ses forces et la nécessité où il est de parcourir divers pays pour demander l'aumône, le lui permettent. Si, au contraire, il n'est pas certain de recueillir avant midi les éléments de son repas, il peut manger plus tôt le pain qu'il reçoit par morceaux, dans la crainte qu'il ne puisse faire que tard, et peut-être pas du

---

nutrimento propter necessitatem augmenti, quod fit de residuo alimenti. Et ideo quamdiu sunt in statu augmenti, quod est (ut in pluribus), usque ad finem tertii septennii, non tenentur ad Ecclesiastica jejunia observanda. Conveniens tamen est ut etiam in hoc tempore se ad jejunandum exerceant plus vel minùs, secundum modum suæ ætatis. Quandoque tamen magnâ tribulatione imminente in signum pœnitentiæ arctioris, etiam pueris jejunia indicuntur; sicut etiam de jumentis legitur *Jonæ*, III : « Homines et jumenta non gustent quidquam, nec aquam bibant. »

Ad tertium dicendum, quòd circa peregrinos et operarios distinguendum videtur. Quia si peregrinatio et operis labor commodè differri possit aut diminui absque detrimento corporalis salutis et exterioris statûs, qui requiritur ad conservationem corporalis vel spiritualis vitæ, non sunt propter hoc Ecclesiæ jejunia prætermittenda. Si autem immineat necessitas statim peregrinandi, et magnas dietas faciendi, vel etiam multùm laborandi, vel propter conservationem vitæ corporalis, vel propter aliquid necessarium ad vitam spiritualem, et simul cùm hoc non possint Ecclesiæ jejunia observari, non obligatur homo ad jejunandum; quia non videtur fuisse intentio Ecclesiæ statuentis jejunia, ut per hoc impediret alias pias et magis necessarias causas. Videtur tamen in talibus recurrendum esse ad superioris dispensationem, nisi fortè ubi est ita consuetum; quia ex hoc ipso quòd prælati dissimulant, videntur annuere.

Ad quartum dicendum, quòd pauperes qui possunt sufficienter habere quod eis sufficit ad unam comestionem, non excusantur propter paupertatem à jejuniis Ecclesiæ; à quibus tamen excusari videntur illi qui frustatim eleemosynas mendicant, quia non possunt simul habere quod eis ad victum sufficiat.

5° Cette parole de notre Seigneur peut être expliquée de trois façons. Selon saint Jean Chrysostôme, « les disciples qui sont appelés les fils de l'Epoux, étoient encore foibles de cœur, aussi sont-ils comparés à un vieux vêtement. C'est pourquoi tant que notre Seigneur resta corporellement au milieu d'eux, ils devoient être traités avec une certaine douceur, plutôt qu'exercés aux austérités du jeûne. » Ce qui prouve qu'il faut dispenser plus facilement du jeûne les novices et les imparfaits, que les hommes mûrs et déjà avancés dans la perfection, comme le dit la Glose sur ce passage du psaume CXXX, *il a été allaité sur le sein de sa mère.* Selon saint Jérôme, « notre Seigneur parle ici du jeûne de l'ancienne loi; notre Seigneur vouloit montrer qu'il ne devoit point retenir ses apôtres dans les anciennes observances, et qu'il falloit répandre en eux la grace nouvelle (1). » Saint Augustin distingue un double jeûne, dont le premier se rapporte à l'humilité de la tribulation. Celui-là ne convient point aux hommes parfaits, qui sont appelés les fils de l'Epoux. Aussi là où saint Luc dit : « Les fils de l'Epoux ne peuvent pas jeûner, » saint Matthieu met : « Les fils de l'Epoux ne peuvent pas pleurer. » L'autre sorte de jeûne se rapporte à la joie de l'ame contemplant les choses divines, et ce jeûne convient seul aux hommes parfaits (2).

tout, le repas que l'usage permet de faire au milieu du jour. Autrement sa condition seroit pire que celle de tous les chrétiens, ce qui n'est pas dans l'intention du législateur.

(1) L'explication de saint Jérôme se rapporte au fond à celle de saint Jean Chrysostôme. Toutes deux se réduisent à ceci, que les apôtres, avant l'effusion de la grace que le Saint-Esprit devoit opérer en eux, étoient encore trop foibles pour pratiquer de grandes austérités. C'est pourquoi notre Seigneur les traite avec douceur, avec indulgence, et il le leur dit par la parabole du drap neuf qu'il ne faut point coudre au vieux drap, du vin nouveau qu'il ne faut point mettre dans de vieilles outres. Mais quand le vieil homme aura été changé par la grace en un homme tout nouveau, il pratiquera avec joie les plus dures austérités, il s'élèvera sans peine aux plus hautes vertus.

(2) Cette explication de saint Augustin est tirée de son livre *De Consensu Evangelistarum*, où le grand docteur distingue le *jeûne d'affliction* du *jeûne d'exultation*, ou de joie. Le premier a surtout pour but d'apaiser la colère de Dieu, de détourner de nous les calamités; le second, en affoiblissant le corps, donne plus de forces à l'ame pour la contemplation des choses divines, et lui permet de mieux goûter les joies célestes. L'un convenoit mieux à la loi ancienne, l'autre à la loi nouvelle, quoique le jeûne d'affliction ne soit que trop nécessaire

---

Ad quintum dicendum, quòd illud Verbum Domini tripliciter potest exponi. Uno modo secundùm Chrysostomum, qui dicit quòd « discipuli qui filii Sponsi dicuntur, adhuc imbecilliùs dispositi erant; unde vestimento veteri comparantur : et ideo in præsentia corporali Christi erant magis fovendi in quadam dulcedine quàm in austeritate jejunii exercendi. » Et secundùm hoc magis convenit ut cum imperfectis et novitiis in jejuniis dispensetur, quàm cum antiquioribus et perfectis; ut patet in Glossa super illud *Psalm.* CXXX : « Sicut ablactatus est super matre sua. » Alio modo potest dici secundùm Hieronymum, quòd « Dominus ibi loquitur de jejunio veterum observantiarum : unde per hoc significat Dominus quòd Apostoli non erant in veteribus observantiis detinendi; quos oportebat gratiæ novitate perfundi. » Tertio modo, secundùm Augustinum, qui distinguit duplex jejunium; quorum unum pertinet ad humilitatem tribulationis : et hoc non competit viris perfectis, qui dicuntur *filii Sponsi*. Unde ubi Lucas dicit : « Non possunt filii Sponsi jejunare, » dicit *Matth.* : « Non possunt filii Sponsi lugere. » Aliud autem est, quod pertinet ad gaudium mentis in spiritualia suspensæ : et tale jejunium convenit perfectis.

ARTICLE V.

Les époques du jeûne ecclésiastique ont-elles été convenablement fixées?

Il paroît que les époques du jeûne n'ont pas été convenablement fixées par l'Eglise. 1° On lit dans saint Matthieu, IV, que notre Seigneur commença de jeûner aussitôt après son baptême. Or, nous devons imiter notre Seigneur, selon cette parole de saint Paul, I. *Corinth.*, IV : « Soyez mes imitateurs, comme je le suis de Jésus-Christ. » Nous devrions donc commencer le carême aussitôt après l'Epiphanie, dans laquelle on célèbre le baptême de notre Seigneur.

2° Il n'est pas permis d'observer les cérémonies de l'ancienne loi dans la nouvelle. Or, les jeûnes qui ont lieu dans certains mois déterminés, faisoient partie des solennités de l'ancienne loi, selon cette parole de la sainte Ecriture, *Zach.*, VIII : « Que le jeûne du quatrième, du cinquième, du septième et du dixième mois soit pour la maison de Judas un temps de joie et de grande solennité. » Donc le jeûne des mois particuliers, que l'on appelle les quatre-temps, n'auroit pas dû être conservé par l'Eglise.

3° D'après saint Augustin, *De Consens. Evangelist.*, « il y a un jeûne de deuil et il y a un jeûne de joie. » Or, la résurrection de notre Seigneur est le plus grand sujet de joie pour les fidèles. On auroit donc dû établir quelques jeûnes pendant le temps de Pâques (1) où l'Eglise célèbre cette résurrection, et les jours de dimanche, dans lesquels on en fait mémoire.

Mais on oppose à ceci la coutume générale de l'Eglise.

encore parmi nous. Mais pour les *fils de l'Epoux*, qui possèdent Dieu dans leur cœur, le jeûne est un jeûne d'exultation qui accroît en eux le goût des choses divines.

(1) Le texte latin porte « pendant le temps de la Quinquagésime, » à cause des cinquante jours qu'il y a de Pâques à la Pentecôte. Mais ce nom de Quinquagésime n'est plus donné

ARTICULUS V.

Utrùm convenienter determinentur tempora jejunii Ecclesiæ.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter determinentur tempora jejunii Ecclesiastici. Christus enim legitur *Matth.*, IV, statim post baptismum jejunium inchoasse. Sed nos Christum imitari debemus, secundùm illud I. *Cor.*, IV : « Imitatores mei estote, sicut et ego Christi. » Ergo et nos debemus jejunium peragere statim post Epiphaniam, in qua baptismus Christi celebratur.

2. Præterea, cæremonialia veteris legis non licet in nova lege observare. Sed jejunia in quibusdam determinatis mensibus pertinent ad solemnitates veteris legis. Dicitur enim *Zach.*, VIII : « Jejunium quarti, et jejunium quinti, et jejunium septimi, et jejunium decimi erit domui Judæ in gaudium et lætitiam, et in solemnitates præclaras. » Ergo jejunia specialium mensium, quæ dicuntur *quatuor temporum*, in Ecclesia inconvenienter observantur.

3. Præterea, secundùm Augustinum in lib. *De consensu Evangelist.*, « sicut est jejunium afflictionis, ita est jejunium exultationis. » Sed maxima exultatio spiritualis imminet fidelibus ex Christi resurrectione. Ergo in tempore Quinquagesimæ quod Ecclesia solemnizat propter dominicam resurrectionem, et in diebus Dominicalibus, in quibus memoria resurrectionis agitur, debent aliqua jejunia indici.

Sed contra est, communis Ecclesiæ consuetudo.

(Conclusion. — Il étoit convenable que les hommes fussent obligés par les lois et la louable coutume de l'Eglise de jeûner à des époques et à des jours déterminés, comme pendant le carême, aux quatre-temps de l'année, et à certaines vigiles des saints.)

Comme nous l'avons dit plus haut, le jeûne a pour but d'expier nos fautes et d'élever nos ames aux choses célestes. On a donc dû placer le jeûne aux époques où il falloit spécialement appeler les hommes à la pénitence, et ranimer la dévotion dans le cœur des fidèles. Or, ceci devoit surtout se faire avant la solennité pascale, dans laquelle les fautes sont remises par le baptême qui s'administre solennellement le samedi-saint en mémoire de la sépulture du Seigneur; car dit saint Paul, *Rom.*, VI, « par le baptême nous sommes ensevelis dans la mort avec Jésus-Christ. » Pendant la fête de Pâques il faut surtout élever l'esprit des hommes vers cette gloire éternelle, que Jésus-Christ a commencée par sa résurrection. C'est pourquoi l'Eglise a placé le principal jeûne immédiatement avant la solennité pascale (1). C'est par la meme raison qu'elle a ordonné de jeûner aux veilles des plus grandes fêtes, afin de nous préparer à les célébrer avec dévotion. La coutume de l'Eglise est aussi de conférer les ordres sacrés quatre fois dans l'année, et de s'y disposer par le jeûne, d'abord de ceux qui ordonnent, puis de ceux qui doivent être ordonnés, et enfin de tout le peuple pour l'utilité duquel ils vont être élevés à l'état ecclésiastique. C'est pourquoi nous lisons dans saint Luc, VI, que notre Seigneur, avant de choisir ses disciples, se

maintenant qu'au dimanche qui précède le Carême, et duquel on compte aussi cinquante jours jusqu'à celui de Pâques inclusivement.

(1) Saint Léon, dans son troisième sermon sur le jeûne du carême, en donne encore une autre raison. « C'est, dit-il, que l'antique ennemi ne manque pas de livrer de plus grands assauts aux membres de Jésus-Christ, lorsqu'ils sont sur le point de célébrer leurs mystères les plus sacrés. Aussi le Saint-Esprit a-t-il inspiré au peuple chrétien de se préparer à la Pâque par un jeûne de quarante jours; et plus on passe saintement ce temps de pénitence, plus on

---

(Conclusio. — Conveniens fuit ut homines certis temporibus ac diebus ad jejuniorum observationem præceptis ac laudabilis Ecclesiæ consuetudine cogerentur; ut tempore Quadragesimæ, quatuor anni temporibus, et certis sanctorum Vigiliis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1 et 3), jejunium ad duo ordinatur, scilicet ad deletionem culpæ et ad elevationem mentis in superna. Et ideo illis temporibus specialiter fuerunt jejunia indicenda in quibus oportebat homines à peccato purgari, et mentem fidelium elevari in Deum per devotionem. Quæ quidem præcipuè imminent ante paschalem solemnitatem, in qua et culpæ per Baptismum relaxantur, qui solemniter in vigilia Paschæ celebratur quando recolitur dominica sepultura; quia « per Baptismum consepelimur Christo in mortem, » ut dicitur *ad Rom.*, VI. In festo etiam Paschæ oportet maximè mentem hominis per devotionem elevari ad æternitatis gloriam, quam Christus resurgendo inchoavit: et ideo immediatè ante solemnitatem Paschalem Ecclesia statuit esse jejunandum. Et eadem ratione in Vigiliis præcipuarum festivitatum, in quibus præparari nos oportet ad festa futura devotè celebranda. Similiter etiam consuetudo Ecclesiastica habet, ut in singulis quartis anni sacri ordines conferantur, ad quorum susceptionem oportet per jejunium præparari et eos qui ordinant, et illos qui ordinandi sunt, et etiam totum populum, pro cujus utilitate ordinantur. Unde et legitur *Luc.*, VI, « quòd Dominus ante discipulorum electionem exivit in

retira sur la montagne pour prier; « ce qu'il convient de faire, dit à ce sujet saint Ambroise, avant d'entreprendre quelque office de piété. » Saint Grégoire, hom. XVI. *in Evang.*, donne trois raisons de ce nombre quarante qui a été fixé pour les jours du carême. « C'est, dit-il, parce que la vertu du Décalogue se trouve accomplie par les quatre livres du saint Evangile. Or, quatre fois dix font quarante. Ou parce que notre corps tire sa subsistance des quatre éléments, dont les plaisirs nous font manquer aux dix préceptes du Seigneur : d'où il est juste que nous punissions notre chair quatre fois dix fois. Ou bien enfin, parce que de même que la loi ordonnoit d'offrir à Dieu la dîme des choses, nous devons lui offrir aussi la dîme des jours. Or l'année ayant trois-cent-soixante et cinq jours, nous nous affligeons pendant trente-six jours, qui sont les jours de jeûne des six semaines de carême, afin de donner ainsi à Dieu la dîme de notre année (1). » Saint Augustin ajoute une quatrième raison : Le Créateur est un seul Dieu en trois personnes, Père, Fils, et Saint-Esprit. Le nombre trois convient aussi à la créature invisible, car nous devons aimer Dieu « de tout notre cœur, de toute notre ame, et de tout notre esprit. » La créature visible a de son côté le nombre quatre, en raison du *chaud et du froid*, du *sec et de l'humide*, qui sont les quatre qualités principales des corps. Le nombre dix signifie donc l'universalité des choses, et si on le multiplie par quatre qui est le nombre

se rend digne de célébrer la pâque du Seigneur. » Ce saint pape expose encore, au sermon sixième, que le mystère de la rémission des péchés, c'est-à-dire de la rédemption du genre humain, s'étant accompli en ce temps, il étoit juste que nous l'honorassions par une purification toute spéciale du corps et de l'esprit, selon l'ordre des apotres, *ut Apostolica institutio quadraginta dierum jejuniis impleatur.*

(1) Il est certain que ce nombre de *quarante* a une signification profonde, puisqu'on le rencontre invariablement dans tous les passages de la sainte Ecriture où il est question de pénitence. Notre Seigneur jeûna quarante jours dans le désert; Elie aussi jeûna quarante jours. Les Hébreux firent pénitence pendant quarante ans avant d'entrer dans la Terre promise. Dans quarante jours, disoit Jonas, Ninive sera détruite. Notre Seigneur resta encore quarante jours sur la terre après sa résurrection, comme pour marquer le temps qui sera laissé aux hommes

---

montem orare : quod exponens Ambrosius (lib. V. in *Lucam*), dicit : « Quid te facere convenit cùm vis aliquod officium pietatis adoriri, quando Christus missurus Apostolos, priùs oravit? » Ratio autem numeri, quantum ad quadragesimale jejunium, est triplex secundùm Gregorium (Homil. XVI. in *Evangelia*). Primò quidem, quia « virtus decalogi per libros quatuor sancti Evangelii impletur. Denarius autem quater ductus, in quadragenarium surgit. » Vel « quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cujus voluptates præceptis dominicis contraimus, quæ per decalogum sunt accepta : unde dignum est ut eamdem carnem quater decies affligamus. » Vel « quia sicut in lege offerri jubebantur decimæ rerum ita offerre contendimus Deo decimas dierum. Dum enim per trecentos et sexaginta quinque dies annus ducitur, nos autem per triginta et sex dies affligimur (qui sunt jejunabiles in sex septimanis quadragesimæ) quasi anni nostri decimas Deo damus. » Secundùm Augustinum autem (lib. II. *De Doct. Christ.*, cap. 6), additur quarta ratio. Nam creator est Trinitas, Pater, et Filius, et Spiritus-sanctus. Creaturæ verò invisibili debetur ternarius numerus : diligere enim jubemur Deum « ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente. » Creaturæ verò visibili debetur quaternarius propter « calidum et frigidum, humidum et siccum. » Sic ergo per denarium significantur omnes res : qui si ducatur per quaternarium, qui competit

du corps, par lequel on pèche et par lequel on fait pénitence, on aura le nombre quarante, qui est celui des jours du carême (1). Les jeûnes des Quatre-Temps durent trois jours à cause du nombre de mois qui se trouvent en chaque saison, ou à cause du nombre des Ordres sacrés qui sont conférés à cette époque.

Je réponds aux arguments : 1° Notre Seigneur n'eut pas besoin du baptême pour lui-même, mais pour nous rendre ce sacrement plus recommandable. Il n'étoit donc pas nécessaire qu'il jeûnât avant son baptême, mais après, afin de nous inviter à jeûner avant le nôtre.

2° L'Eglise n'observe pas les jeûnes des Quatre-Temps à la même époque que les Juifs, ni pour les mêmes causes. Ceux-ci jeûnoient en juillet (quatrième mois depuis avril qui est le premier de l'année juive), parce que Moïse, descendant du mont Sinaï, brisa en ce mois les tables de la loi, *Exod.*, XXXII, et que selon Jérémie, XXXIX, les murs de Jérusalem furent également renversés en ce mois. Ils jeûnoient encore au cinquième mois, qui porte chez nous le nom d'août, parce qu'une sédition s'étant alors élevée parmi le peuple, il lui fut défendu de monter sur la montagne, et que c'est en ce mois que le temple de Jérusalem fut brûlé par Nabuchodonosor, et ensuite par Titus. Dans le septième mois, que nous appelons octobre, Godolias fut tué et les restes du peuple dispersés. Dans le dixième mois, qui est notre mois de janvier, le peuple, emmené

afin qu'ils fassent pénitence après la chute de l'Antechrist et avant le consommation du mystère de Dieu. L'Eglise aussi compte par quarantaines les jours d'indulgences qu'elle nous accorde. Pourquoi ce nombre invariable, s'il n'y en avoit pas une raison profonde ?

(1) Le nombre dix représente tout ce qui existe, parce qu'il se compose de trois pris deux fois, et de quatre. Le nombre trois convient d'abord à Dieu, à cause des trois personnes divines; il convient encore aux créatures invisibles ou spirituelles, parce qu'elles ont un cœur, une ame, un esprit, c'est-à-dire parce qu'elles ont comme Dieu, quoique à un degré infiniment moindre, la volonté, l'intelligence, l'amour. Le nombre quatre convient aux créatures visibles ou aux corps, à cause de leurs quatre qualités principales, qui sont le chaud et le froid, le sec et l'humide. Si l'on additionne tous ces chiffres, on aura le nombre dix, qui se trouve ainsi représenter l'universalité des êtres : Dieu, les esprits, les corps. On sait avec quel soin les

corpori per quod administratio geritur, quadragesimum numerum conficit. Singula verò jejunia quatuor temporum tribus diebus continentur propter numerum mensium qui competit cuilibet tempori ; vel propter numerum sacrorum ordinum, qui in his temporibus conferuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus baptismo non indiguit propter seipsum, sed ut nobis baptismum commendaret. Et ideo ipsi non competebat ut ante baptismum suum jejunaret sed post baptismum, ut nos invitaret ad jejunandum ante nostrum baptismum.

Ad secundum dicendum, quòd Ecclesia non servat jejunia quatuor temporum, nec omnino eisdem temporibus quibus Judæi, nec etiam propter causas easdem. Illi enim jejunabant in Julio, qui est quartus mensis ab Aprili (quem primum habent) quia tunc Moyses descendens de monte Sinaï, tabulas legis confregit (*Exod.*, XXXII), et juxta Jeremiam (cap. 39), muri primùm rupti sunt civitatis. In quinto autem mense, qui apud nos vocatur *Augustus*, quia cùm propter exploratores seditio esset orta in populo, jussi sunt in montem non ascendere (*Numer.* XXIV), et in hoc mense à Nabuchodonosor (*Hierem.*, LII), et post à Tito, templum Hierosolymis est incensum. In septimo verò, qui appellatur *October*, Godolias occisus est et reliquiæ populi dissipatæ (*Hier.*, XXXIX. et XL). In decimo verò mense, qui apud nos *Januarius* dicitur, populus cum Ezechiele in

en captivité avec Ezéchiel, apprit que le temple avoit été détruit (1).

3° Le *jeûne de joie* vient de l'inspiration de l'Esprit saint, qui est un esprit de liberté, et c'est pourquoi il ne sauroit être l'objet d'un précepte. Mais les jeûnes de l'Eglise sont plutôt des jeûnes d'affliction qui ne conviennent pas aux jours de joie. Aussi l'Eglise n'en a-t-elle pas établi dans le temps pascal, ni aux jours de dimanche. Car on ne sauroit excuser de péché celui qui jeûneroit à cette époque malgré la coutume du peuple chrétien, qui a, dit saint Augustin, epist. 86 *ad Casulanum*, force de loi, ou par quelque erreur, comme celle des Manichéens qui croyoient ces sortes de jeûnes nécessaires. Cependant le jeûne considéré en lui-même est bon à toutes les époques de l'année, selon cette parole de saint Jérôme, epist. 28 *ad Lucinium* : « Puissions-nous jeûner en tout temps. »

ARTICLE VI.

Est-il de l'essence du jeûne de ne faire qu'un seul repas?

Il paroît qu'il n'est pas de l'essence du jeûne de ne manger qu'une seule fois. 1° Le jeûne est, comme nous l'avons dit, un acte de la vertu d'abstinence, qui ne règle pas moins la quantité de la nourriture que le nombre des repas. Or, la quantité des aliments n'est point fixée pour ceux qui jeûnent. Donc le nombre des repas ne doit pas l'être non plus.

anciens, et surtout les saints Pères, ont recherché la signification des nombres; et l'on ne sauroit s'en étonner quand on se rappelle cette parole de la sainte Ecriture : « Dieu a tout disposé dans le nombre, le poids, la mesure. »

(1) On remarque une singulière coincidence de nombres dans nos jeûnes des Quatre-Temps et dans ceux des Juifs. Le premier jeûne des Juifs étoit au quatrième mois; nos Quatre-Temps tombent la première fois dans le carême dont quatre est également le nombre générateur, comme nous l'avons dit. Le second jeûne étoit au cinquième mois; nos Quatre-Temps tombent la seconde fois dans la semaine de la Pentecôte, dont cinq est le chiffre radical. Le troi-

---

captivitate positus audivit templum esse subversum (*Ezechiel.*, XXIV).

Ad tertium dicendum, quòd *jejunium exultationis* ex instinctu Spiritus-sancti procedit, qui est spiritus libertatis; et ideo hoc jejunium sub præcepto cadere non debet. Jejunia verò quæ præcepto Ecclesiæ instituuntur, sunt magis *jejunia afflictionis*, quæ non conveniunt in diebus lætitiæ. Propter quòd non est jejunium ab Ecclesia institutum in toto Paschali tempore, nec etiam in diebus dominicis : in quibus si quis jejunaret contra consuetudinem populi Christiani, quæ ut Augustinus dicit (Epist. LXXXVI, *ad Casulanum*), « est pro lege habenda, » vel etiam ex aliquo errore (sicut Manichæi jejunant quasi necessarium tale jejunium arbitrantes) non esset à peccato immunis; quamvis ipsum jejunium secundùm se consideratum, omni tempore sit laudabile, secundùm quod Hieronymus dicit ad Lucinium (Epist. XXVIII, et in *Decretis*, dist. LXXVI) : « Utinam omni tempore jejunare possemus. »

ARTICULUS VI.

Utrùm requiratur ad jejunium quòd homo tantum semel comedat.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd non requiratur ad jejunium quòd homo tantùm semel comedat. Jejunium enim, ut dictum est, est actus virtutis abstinentiæ; quæ quidem non minùs observat debitam quantitatem cibi quàm comestionis numerum. Non autem taxatur jejunantibus quantitas cibi. Ergo nec numerus comestionis taxari debet.

(1) De his etiam IV. *Sent.*, dist. 8, qu. 1, art. 4, quæstiunc. 2, ad 2; ut et dist. 15, qu. 3, art. 4, quæstiunc. 1 et 2.

2° La nourriture de l'homme se compose du boire et du manger. Aussi le boire rompt-il le jeûne, puisque nous ne pouvons recevoir la sainte Eucharistie après avoir bu. Or, il n'est pas défendu de boire plusieurs fois à différentes heures du jour. Donc il ne doit pas être défendu non plus à ceux qui jeûnent de faire plusieurs repas.

3° Les électuaires sont une sorte d'aliment, et cependant beaucoup de personnes en prennent après le repas les jours de jeûne. Donc il n'est pas de l'essence du jeûne de ne faire qu'un seul repas.

Mais à ceci s'oppose la coutume générale du peuple chrétien.

(Conclusion. — L'Eglise a sagement réglé que l'on ne feroit qu'un seul repas les jours de jeûne.)

Le jeûne a été établi par l'Eglise pour réprimer la concupiscence, mais sans détruire la nature. Or, un seul repas suffit à la santé, et cependant ôte des forces à la concupiscence par la diminution des aliments. C'est pourquoi l'Eglise a sagement réglé que l'on ne feroit qu'un seul repas les jours de jeûne.

Je réponds aux arguments : 1° Il est difficile de fixer une quantité d'aliments qui suffise à tous, à cause de la différence des tempéraments, qui fait que l'un a besoin de plus de nourriture que l'autre. Mais en général un seul repas suffit à tout le monde.

2° Il y a deux sortes de jeûne : l'un naturel, qui est requis pour la sainte Eucharistie, et que rompt la moindre goutte d'eau; l'autre qui est le jeûne de l'Eglise, et qui n'est rompu que par ce que l'Eglise a interdit de prendre. Or, l'Eglise n'a pas voulu défendre le boire qui est nécessaire

sième jeûne étoit au septième mois; le nôtre est au mois de septembre, marqué du nombre sept, *september*. Enfin le quatrième jeûne s'observoit au dixième mois; le nôtre est placé au mois de décembre, dont le nom signifie également le dixième mois.

---

2. Præterea, sicut homo nutritur cibo, ita et potu : unde et potus jejunium solvit : propter quod non possumus post potum Eucharistiam accipere. Sed non est prohibitum qui pluries bibamus diversis horis diei. Ergo etiam non debet esse prohibitum jejunantibus quin pluries comedant.

3. Præterea, electuaria quidam cibi sunt; quæ tamen à multis in diebus jejunii post comestionem sumuntur. Ergo unitas comestionis non est de ratione jejunii.

Sed contra est communis consuetudo populi Christiani.

(Conclusio. — Rationabiliter Ecclesiæ moderatione statutum est, ut tantùm semel in die à jejunantibus comedatur.)

Respondeo dicendum, quòd jejunium ab Ecclesia instituitur ad concupiscentiam refrænandam; ita tamen quòd natura salvetur. Ad hoc autem sufficere videtur unica comestio per quam homo potest naturæ satisfacere, et tamen concupiscentiæ aliquid detrahi, diminuendo comestionum vices. Et ideo Ecclesiæ moderatione statutum est ut semel in die à jejunantibus comedatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd quantitas cibi non potuit quidem omnibus taxari, propter diversas corporum complexiones, ex quibus contingit quòd unus majori, alter minori cibo indiget. Sed ut plurimùm, omnes possunt naturæ satisfacere per unicam comestionem.

Ad secundum dicendum, quòd duplex est jejunium. Unum quidem *naturæ*, uod requiritur ad Eucharistiæ sumptionem : et hoc solvitur per quemlibet potum, etiam aquæ, post quem non licet Eucharistiam sumere. Est autem aliud jejunium *Ecclesiæ*, quod dicitur *jejunium jejunantis*. Et istud non solvitur nisi per ea quæ Ecclesia interdicere intendit instituendo jejunium. Non autem intendit Ecclesia interdicere

à la digestion des aliments, plutôt qu'à la nutrition, quoiqu'il nourrisse un peu cependant. Il est donc permis de boire plusieurs fois les jours de jeûne. On pourroit pourtant commettre un péché et perdre le mérite du jeûne en buvant immodérément, aussi bien qu'en mangeant avec excès à son repas.

3° Quoique les électuaires nourrissent un peu, on les prend cependant moins comme aliment que pour faciliter la digestion. Aussi ne rompent-ils pas le jeûne, non plus que les autres médicaments, à moins toutefois que l'on en prenne en grande quantité, et avec l'intention de s'en servir comme nourriture.

ARTICLE VII.

La neuvième heure a-t-elle été convenablement fixée pour faire le repas les jours de jeûne?

Il paroît que la neuvième heure (1) n'a pas été convenablement choisie pour faire le repas les jours de jeûne. 1° Le nouveau Testament est plus parfait que l'ancien. Or, dans l'ancien Testament on jeûnoit jusqu'au soir; car le Lévitique dit, XXIII : « C'est le jour du sabbat : vous affligerez vos ames; » et aussitôt il ajoute : « vous célébrerez le sabbat d'un soir à l'autre. » Donc à plus forte raison le jeûne, sous le nouveau Testament, doit-il se prolonger jusqu'au soir.

(1) Par la neuvième heure on entend ici la troisième heure après midi, les anciens comptant les heures du jour à partir de six heures du matin, qui est le temps moyen du lever du soleil. Ainsi la troisième heure répondoit à neuf heures du matin, la sixième à midi, etc. Chez les Juifs, comme aujourd'hui encore en Italie, les heures se comptoient depuis le coucher du soleil jusqu'au soir du jour suivant. Cet usage a sans doute sa source dans la Genèse, où Moïse dit que « du soir et du matin se composa le premier jour. » Il rappelle aux hommes que les ténèbres ont précédé la lumière, dans le monde moral aussi bien que dans le monde physique. Mais, hors les Italiens et les Juifs, presque tous les peuples comptent le jour du milieu de la nuit à l'autre minuit; et cet usage nous rappelle que notre Seigneur étant né, selon la tradition, au milieu de la nuit, c'est à partir de ce moment qu'a commencé le véritable jour des enfants de Dieu, jour qui finira dans la nuit, lorsque tous les hommes ayant

---

abstinentiam potûs; quia magis sumitur ad alterationem corporis, et digestionem ciborum assumptorum, quàm ad nutritionem, licèt aliquo modo nutriat : et ideo licet pluries jejunantibus bibere. Si autem quis immoderatè potu utitur, potest peccare, et meritum jejunii perdere, sicut etiam si immoderatè cibum in una comestione assumat.

Ad tertium dicendum, quòd electuaria etiamsi aliquo modo nutriant, non tamen principaliter assumuntur ad nutrimentum, sed ad digestionem ciborum. Unde non solvunt jejunium, sicut nec aliarum medicinarum assumptio; nisi fortè aliquis in fraudem electuaria in magna quantitate assumat per modum cibi.

ARTICULUS VII.

Utrùm hora nona convenienter taxetur ad comedendum his qui jejunant.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd hora nona non convenienter taxetur ad comedendum his qui jejunant. Status enim novi Testamenti est perfectior quàm status veteris Testamenti. Sed in veteri Testamento jejunabant usque ad vesperam. Dicitur enim *Levit.*, XXIII : « Sabbatum est, affligetis animas vestras. » Et postea sequitur : « A vespera usque ad vesperam celebrabitis sabbata vestra. » Ergo multò magis in novo Testamento jejunium debet indici usque ad vesperam.

(1) De his etiam IV. *Sent.*, dist. 15, qu. 3, art. 3, quæstiunc. 3.

2° L'Eglise a établi le jeûne pour tout le monde. Or, tous les hommes ne peuvent pas connoître d'une manière précise la neuvième heure. Il paroît donc que cette heure ne doit pas être comprise dans le précepte du jeûne.

3° Le jeûne est, comme nous l'avons dit, art. 6, un acte de la vertu d'abstinence. Or, la vertu morale ne fixe pas le même milieu pour tout le monde; car « ce qui est beaucoup pour l'un est peu pour l'autre, » *Ethic.*, II, 5 ou 6. Donc on ne doit pas fixer la neuvième heure pour tous ceux qui jeûnent.

Mais le concile de Chatillon, *Decret.*, cap. *Solent*, dit « qu'on ne doit pas regarder comme ayant accompli le précepte du jeûne ceux qui dans le carême mangent avant l'office du soir. Or, à cette époque cet office se dit après none. On doit donc jeûner jusqu'à la neuvième heure.

(Conclusion. — C'est avec raison que l'on a fixé l'heure du repas à la neuvième heure les jours de jeûne.)

Le jeûne a pour but d'expier et de réprimer les fautes; il falloit donc qu'il ajoutât quelque chose aux usages ordinaires, sans cependant trop charger la nature. Or, les hommes ont généralement coutume de prendre leur repas à la sixième heure du jour, c'est-à-dire à midi (1); ce qui est fondé sur ce motif qu'en ce moment la digestion est complète, et que la chaleur naturelle ayant été rappelée à l'intérieur par le froid de la nuit,

abandonné la lumière, Dieu détruira le monde par le feu, comme le dit saint Pierre, II, cap. III, v. 10 et 12.

(1) L'usage de dîner à midi a été longtemps général, et il existe encore chez plusieurs peuples de l'Europe. La raison qu'en donne saint Thomas est véritablement ingénieuse; et au dire des médecins, cette heure est certainement la meilleure pour faire le principal repas. Quoi qu'il en soit, l'usage ayant fait avancer l'heure du repas du matin, on a aussi avancé cette heure pour les jours de jeûne, afin de conserver la même proportion. Comme on déjeûne communément vers neuf heures, en retardant ce repas de trois heures on arrive à midi. Le retard, c'est-à-dire ce en quoi consiste la mortification, est donc le même, quoique l'heure ait changé avec les usages. Au reste, l'heure de midi se rapporte également à la passion de notre Seigneur, puisque ce fut vers ce moment du jour qu'il fut crucifié.

---

2. Præterea, jejunium ab Ecclesia institutum omnibus imponitur. Sed non omnes possunt determinatè cognoscere horam nonam. Ergo videtur quòd ratio horæ nonæ non debeat cadere sub statuto jejunii.

3. Præterea, jejunium est actus virtutis abstinentiæ, ut suprà dictum est (art. 6). Sed virtus moralis non eodem modo accipit medium quo ad omnes; quia « quod est multum uni, est parum alteri, » ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 5, vel 6). Ergo non debet jejunantibus taxari hora nona.

Sed contra est, quòd Concilium Cabilonense dicit (cap. *Solent.*, dist. I, *De consecrat.* in *Decretis* : « In quadragesima nullatenus credendi sunt jejunare, qui ante manducaverint, quàm vespertinum celebretur officium; » quod quadragesimali tempore post nonam dicitur. Ergo usque ad nonam est jejunandum.

(Conclusio. — Ut jejunantes circa horam nonam cibum sumant, convenienter est constitutum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1, 3, 5), jejunium ordinatur ad deletionem et cohibitionem culpæ; unde oportet quòd aliquid addat suprà communem consuetudinem; ita tamen quòd per hoc non multùm natura gravetur. Est autem debita et communis consuetudo comedendi hominibus circa horam sextam : tum quia jam videtur esse completa digestio, nocturno tempore naturali calore interiùs revocato propter frigus noctis circumstans,

l'humeur s'est répandue ensuite par tous les membres sous l'influence du soleil qui, à midi, est parvenu à son point le plus élevé. De plus il faut alors fortifier le corps contre la chaleur extérieure de l'air, qui durciroit intérieurement les humeurs. Il a donc été convenable de retarder le repas de quelques heures pour affliger le corps et lui faire expier nos péchés. C'est pourquoi l'on a choisi la neuvième heure qui se rapporte au mystère de la Passion de notre Seigneur; car c'est à cette heure qu'ayant incliné la tête il rendit l'esprit. Ceux qui jeûnent s'unissent ainsi à la Passion de Jésus-Christ, en affligeant leur chair, selon cette parole de saint Paul, *Galat.*, V : « Ceux qui sont à Jésus-Christ, ont crucifié leur chair avec leurs vices et leurs concupiscences. »

Je réponds aux arguments : 1° On compare l'ancien Testament à la nuit, et le Nouveau au jour, selon cette parole de saint Paul, *Rom.*, XIII : « La nuit a précédé, le jour s'est approché. » C'est pourquoi on jeûnoit jusqu'à la nuit dans l'ancien Testament; mais il n'en doit pas être ainsi dans le Nouveau.

2° L'heure fixée pour le jeûne n'est pas prescrite d'une manière rigoureuse. Il suffit que l'on fasse son repas environ vers la neuvième heure, ce que tout le monde peut facilement reconnoître.

3° Une petite augmentation ou une petite diminution ne sauroit nuire beaucoup. Or, il n'y a pas bien loin de la sixième heure où l'on dîne d'ordinaire, à la neuvième qui est fixée pour le repas des jours de jeûne. Ce petit retard ne sauroit être très-nuisible, de quelque condition que l'on soit. Cependant si par hasard il devenoit trop pénible, soit à cause des infirmités, de l'âge, ou pour tout autre motif de ce genre, on pourroit en dispenser, ou devancer un peu l'heure.

---

et diffusio humoris per membra, cooperante ad hoc calore diei usque ad summum solis ascensum; tum etiam quia tunc præcipuè natura corporis humani indiget juvari contra exteriorem aeris calorem ne humores interiùs adurantur. Et ideo ut jejunans aliquam afflictionem sentiat pro culpæ satisfactione, conveniens hora comedendi taxatur jejunantibus circa horam nonam. Convenit etiam ista hora mysterio passionis Christi, quæ completa fuit horâ nonâ, quando inclinato capite tradidit spiritum; jejunantes enim dum suam carnem affligunt, passioni Christi conformantur, secundùm illud *ad Galat.*, V : « Qui autem Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd status veteris Testamenti comparatur nocti; status verò novi Testamenti, diei; secundùm illud *ad Rom.*, XIII : « Nox præcessit, dies autem appropinquavit. » Et ideo in veteri Testamento jejunabant usque ad noctem; non autem in novo Testamento.

Ad secundum dicendum, quòd ad jejunium requiritur hora determinata non secundùm subtilem examinationem, sed secundùm grossam æstimationem. Sufficit enim quòd sit circa horam nonam. Et hoc de facili quilibet cognoscere potest.

Ad tertium dicendum, quòd modicum augmentum vel etiam modicus defectus non multùm potest nocere. Non est autem magnum temporis spatium quod est ab hora sexta, in qua communiter homines comedere consueverunt, usque ad horam nonam, quæ jejunantibus determinatur. Et ideo talis taxatio temporis non multùm potest alicui nocere, cujuscumque conditionis existat. Vel si fortè propter infirmitatem, vel ætatem, aut aliquid hujusmodi, hoc eis in magnum gravamen cederet, esset cum eis in jejunio dispensandum; vel ut aliquantulum prævenirent horam.

ARTICLE VIII.

Est-il convenable d'interdire à ceux qui jeûnent l'usage de la viande, des œufs et du laitage?

Il paroît que ce n'est pas avec raison que l'on interdit à ceux qui jeûnent l'usage de la viande, des œufs et du laitage. 1° Comme nous l'avons dit, le jeûne a été établi pour réprimer les désirs de la chair. Or, le vin porte plus à la concupiscence que l'usage de la viande, selon cette parole de la sainte Ecriture, *Proverb.*, XX : « Le vin est une chose luxurieuse; » et cette autre de saint Paul, *Ephés.*, V : « Ne vous enivrez pas de vin, en qui est la luxure. » Donc, puisque l'on n'interdit pas à ceux qui jeûnent l'usage du vin, il semble que l'on ne doit pas leur interdire non plus l'usage des viandes.

2° Il y a des poissons que l'on mange avec autant de plaisir que la chair de certains animaux. Or, la concupiscence est un appétit de ce qui est agréable, comme nous l'avons dit précédemment, I, II, quest. XXX, art. 1. Donc, puisque l'on n'interdit pas l'usage du poisson, quoique le jeûne ait été établi pour réprimer la concupiscence, on doit permettre aussi l'usage de la viande.

3° Il y a des personnes qui mangent des œufs et du fromage à certains jours de jeûne; on peut donc en manger aussi pendant le carême.

Mais tout ceci est contraire à la coutume générale des fidèles.

(Conclusion. — Le jeûne ayant été établi par l'Eglise pour réprimer les concupiscences de la chair, il étoit convenable d'interdire à ceux qui jeûnent l'usage de la viande, du laitage et des œufs.)

Le jeûne a été établi par l'Eglise pour réprimer les concupiscences de la chair, qui se rapportent aux plaisirs du toucher. C'est pourquoi l'Eglise

---

ARTICULUS VIII.

Utrùm convenienter jejunantibus indicatur abstinentia à carnibus et ovis, et lacticiniis.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter jejunantibus indicatur abstinentia à carnibus, et ovis et lacticiniis. Dictum est enim suprà (art. 6), quòd jejunium est institutum ad concupiscentias carnis refrænandas. Sed magis concupiscentiam provocat potus vini quàm esus carnium, secundùm illud *Proverb.*, XX : « Luxuriosa res est vinum; » et *ad Ephes.*, V : « Nolite inebriari vino, in quo est luxuria. » Cùm ergo non interdicatur jejunantibus potus vini, videtur quòd non debeat interdici esus carnium.

2. Præterea, aliqui pisces ita delectabiliter comeduntur, sicut quædam animalium carnes. Sed concupiscentia est appetitus delectabilis, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 30, art. 1). Ergo in jejunio, quod est institutum ad concupiscentiam refrænandam, sicut non interdicitur esus piscium, ita non debet interdici esus carnium.

3. Præterea, in quibusdam jejuniorum diebus aliqui ovis et caseo utuntur. Ergo pari ratione in jejunio quadragesimali talibus homo uti potest.

Sed contra est, communis fidelium consuetudo.

(Conclusio. — Cùm jejunium ad reprimendas carnis concupiscentias sit ab Ecclesia institutum, sunt convenienter jejunantibus carnes, lacticinia et ova prohibita.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 6), jejunium ab Ecclesia est institutum ad reprimendas concupiscentias carnis quæ quidem sunt delectabilium secundùm tac-

a interdit à ceux qui jeûnent l'usage des choses qui donnent le plus de plaisir en mangeant et qui portent le plus à la volupté. Or, telles sont les viandes que donnent les animaux qui vivent sur la terre, et les aliments qui en procèdent, comme le laitage des quadrupèdes, et les œufs des volatiles. Car ce genre de nourriture ayant plus de rapport avec le corps de l'homme, lui donne aussi plus de plaisir, et le fortifie davantage, en sorte qu'il est plus porté à la luxure. Tel est le motif pour lequel l'Eglise en a interdit l'usage.

Je réponds aux arguments : 1° Trois choses concourent à la génération, la chaleur, l'esprit et l'humeur. La chaleur est surtout produite par le vin, et par les autres choses échauffantes. Les aliments qui produisent des vents raniment les esprits; mais l'humeur est surtout entretenue par l'usage des viandes. La chaleur du vin se perd rapidement, et les esprits se dissipent vite, tandis que la substance de l'humeur reste longtemps dans le corps. C'est pourquoi l'on a plutôt interdit à ceux qui jeûnent l'usage de la viande, que celui du vin et des légumes qui sont venteux.

2° L'Eglise a eu égard dans l'établissement du jeûne à ce qui arrive le plus communément. Or, généralement la viande est plus agréable au goût que le poisson, quoiqu'il puisse y avoir des exceptions. Aussi l'Eglise en a-t-elle interdit l'usage.

3° Les œufs et le laitage ne sont interdits les jours de jeûne que parce qu'ils viennent des animaux; aussi l'interdiction porte-t-elle sur la viande plutôt que sur eux. D'un autre côté, le jeûne du carême est plus solennel que les autres, d'abord parce que notre Seigneur l'a voulu pratiquer, et ensuite parce qu'il nous prépare à célébrer avec piété les mys-

---

tum, quæ consistunt in cibis et venereis. Et ideo illos cibos Ecclesia jejunantibus interdixit, qui et in comedendo maximè habent delectationem, et iterum maximè hominem ad venerea provocant. Hujusmodi autem sunt carnes animalium in terra quiescentium, et respirantium, et quæ ex eis procedunt, sicut lacticinia ex gressibilibus, et ova ex avibus : quia enim hujusmodi magis conformantur humano corpori, plus delectant, et magis conferunt ad humani corporis nutrimentum; et sic ex eorum comestione plus superfluit ut vertatur in materiam seminis, cujus multiplicatio est maximum incitamentum luxuriæ. Et ideo ab his cibis præcipuè jejunantibus Ecclesia statuit esse abstinendum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad actum generationis tria concurrunt, scilicet *calor*, *spiritus*, et *humor*. Ad calorem quidem maximè cooperatur vinum, et alia calefacientia corpus. Ad spiritus autem videntur cooperari inflativa. Sed ad humorem maximè cooperatur usus carnium, ex quibus multùm de alimento generatur. Alteratio autem caloris et multiplicatio spirituum citò transit, sed substantia humoris diu manet. Et ideo magis interdicitur jejunantibus usus carnium, quàm vini vel leguminum, quæ sunt inflativa.

Ad secundum dicendum, quòd Ecclesia jejunium instituens intendit ad id quod communiùs accidit. Esus autem carnium est magis delectabilis communiter quàm esus piscium; quamvis in quibusdam aliter se habeat. Et ideo Ecclesia magis jejunantibus prohibuit esum carnium quàm esum piscium.

Ad tertium dicendum, quòd ova et lacticinia jejunantibus interdicuntur in quantum sunt ex animalibus exorta, carnes habentibus : unde principaliùs interdicuntur carnes quàm ova vel lacticinia. Similiter etiam inter alia jejunia solemnius est quadragesimale jejunium; tum quia observatur ad imitationem Christi; tum etiam quia per ipsum disponimur ad redemptionis nostræ mysteria devotè celebranda : et ideo in quoli-

tères de notre Rédemption. C'est pourquoi l'usage de la viande étant interdit dans tous les jeûnes, on défend encore généralement pour celui du carême les œufs et le laitage. Quant à l'abstinence des autres jours de jeûne, il y a diverses coutumes qu'il faut suivre selon le pays où l'on vit. Aussi saint Jérôme, *Epist.* XXVIII, dit-il en parlant du jeûne : « Que chaque province abonde en son sens et suive les préceptes de ses ancêtres comme des lois apostoliques. » Autrefois on ne s'abstenoit pas seulement de viande, mais encore de vin, les jours de jeûne, surtout pendant le carême; depuis on a permis généralement l'usage du vin, mais non celui de la viande, qui n'a jamais été répandu partout (1). Plusieurs passages des Pères prouvent qu'autrefois on joignoit l'abstinence du vin à celle de la viande. Saint Augustin dit en effet, *Dom.* I. *Quadrag.*, Serm. 1 : « Nous qui nous abstenons de la viande dont il est permis d'user les autres jours, qui nous abstenons du vin dont on peut boire modérément, qui évitons de faire les choses qui sont permises en d'autres temps, fuyons avant tout le péché qui n'est jamais permis. » Et il ajoute, *Serm.* 2 : «Abandonnons les vins et les viandes, afin qu'après avoir vécu pour nous toute l'année, nous vivions au moins quelques jours pour le Seigneur. » Saint Jérôme dit aussi en commentant le passage de la sainte Ecriture, où Daniel, X, rapporte qu'il ne mangea point le pain désirable et ne prit ni viande ni vin : « Apprenons par cet exemple à nous abstenir des aliments les plus délicats, ce que signifie sans doute le pain désirable,

(1) L'usage de la viande étoit autrefois si sévèrement interdit pendant le carême, qu'un concile de Tolède condamne à s'en abstenir durant le reste de l'année ceux qui en auroient mangé, et les prive de la communion du dimanche. Il en excepte toutefois les vieillards, les malades, et ceux que la nécessité pourroit excuser, mais à la condition qu'ils en auront demandé la permission au prêtre. Sous le règne de Justinien, une grande famine désolant Constantinople, on permit de vendre de la viande pendant le carême pour suppléer au pain qui manquoit; mais, dit Nicéphore, beaucoup préférérent mourir que de violer les traditions de leurs ancêtres. Avant la révolution françoise on fermoit généralement les boucheries pendant le carême, et l'on ne vendoit guéres de viande que pour les malades. Les malheurs des temps

---

bet jejunio interdicitur esus carnium. In jejunio autem quadragesimali interdicuntur universaliter etiam ova et lacticinia : circa quorum abstinentiam in aliis jejuniis diversæ consuetudines existunt apud diversos; quas quisque observare debet secundùm morem eorum inter quos conversatur. Unde Hieronymus (Epist. XXVIII, ut suprà), dicit de jejuniis loquens : « Una quæque provincia, abundet in suo sensu; et præcepta majorum leges Apostoli arbitretur. » Hinc licèt olim in jejunio non à carnibus tantùm sed et à vino abstinere (præsertim verò in jejunio quadragesimæ) Christiani solerent, faciliùs tamen subinde circa vini abstinentiam quàm carnium generaliter dispensatum est, ut jam uti liceat vino sed non carnibus quarum usus licitus communiter omnibus nunquam fuit. Quòd autem simul cum carnium abstinentiâ conjungeretur olim abstinentia vini patet ex verbis Augustini dicentis, *Dominicâ* I. *Quadragesimæ*, serm. 1 : « Qui abstinemus nos à carnibus quibus (aliis diebus) uti licet, qui nos abstinemus à vino quo moderatè uti licet, qui vitamus quæ aliquando licent, in primis fugiamus peccata quæ nunquam licent. » Et serm. 2 : « Cessent vina vel carnes, ut qui nobis viximus toto anno, saltem per paucos dies vivamus et Domino. » Item ex verbis Hieronymi super X. Danielis, ubi dicitur panem desiderabilem non comedisse nec introisse vinum aut carnem in os ejus : Hoc exemplo docemur, tempore jejunii à cibis delicatioribus abstinere (quod ego nunc puto dici panem desiderabilem) nec carnem comedere

à ne point manger de viande, et à ne point boire de vin les jours de jeûne. » On trouve encore ces paroles dans une homélie de saint Basile sur le jeûne, c'est-à-dire pour le carême : « Tu ne manges pas de viande, et tu t'abstiens de vin, etc. » Théophile d'Alexandrie écrit également dans sa troisième épître pascale adressée à tous les évêques d'Egypte : « Ne désirons jamais boire de vin pendant le carême, et en temps de combat où il faut suer et travailler, ne nous appesantissons pas par l'usage des viandes; mais si nous voulons garder les préceptes de la loi, abstenons-nous de la viande et du vin les jours de jeûne. » Et quoiqu'il ajoute que les compagnons de Daniel à Babylone nous ont laissé un grand exemple de courage qui nous apprend à renoncer aux viandes et au vin en temps de jeûne, l'Eglise cependant a jugé plus nécessaire l'abstinence de la viande que celle du vin; aussi a-t-elle dispensé de la seconde et non de la première. L'abstinence du vin n'est donc pas de précepte, mais seulement de conseil, aussi bien que l'abstinence du poisson que pratiquoient autrefois les fidèles, au rapport de saint Jean Chrysostôme, et l'usage des aliments secs, c'est-à-dire du pain et de l'eau, dont on se nourrissoit uniquement pendant la dernière semaine de carême. Il n'est donc resté d'obligatoire que l'abstinence des viandes, aussi bien que celle du lait, du fromage et des œufs pendant le carême, car, comme le dit Yves de Chartres, *Decret.* IV, cap. 29, « il est juste que nous abstenant de la chair des animaux, nous renoncions aussi à tout ce qui tire d'eux son origine. » Il y a cependant quelques pays où l'on permet maintenant assez généralement, à cause de la nécessité, l'usage du lait et du fromage.

ont forcé de se relâcher de cette sévérité antique ; mais c'est un triste symptôme pour l'avenir des peuples chrétiens. Car, si les offenses se multiplient et que la pénitence diminue, nous devons nous attendre aux plus grandes calamités.

---

nec vinum bibere. » Item ex verbis Basilii, Homil., 1. *De jejunio* (quo jejunium quadragesimæ intelligit) : « Carnes non edis, et à vino abstines, etc. » Item ex verbis Theophili Alexandrini, Epist. 3. Paschali universis Ægypti Episcopis directâ : « Nequaquam in diebus quadragesimæ vini poculum suspiremus, nec in procinctu belli ubi necessarius labor et sudor est, edulio carnium delectemur. Qui autem legum præcepta custodiunt, ignorant vinum in jejuniis, esum carnium repudiant. » Ac licèt addat socios Danielis in Babylone abstinentes exemplum nobis fortitudinis reliquisse, « ut omnem deinceps ætatem docerent jejuniorum tempore à carnibus et vino abstinendum, » abstinentia tamen carnium magis visa est Ecclesiæ necessaria quàm abstinentia vini ad jejunii rationem; et sic in vino non in carnibus dispensavit. Unde abstinentia vini modò in jejunio consilii tantùm est non præcepti, sicut et abstinentia piscium, à quibus tamen olim abstinuisse Christianos in jejunio illo Chrysostomus indicat, Homil. 3, ad populum; et similiter aridi cibi, hoc est panis et aqua, quibus ultimâ hebdomadâ quadragesimæ ante Paschatis dies vescebantur. Cum sola ergo abstinentiâ generali carnium in præcepto remansit ut à lacte, caseo, et ab ovis in jejunio quadragesimæ communiter debeat abstineri, quia nimirum, « par est ut qui per illos dies à carnibus animalium abstinemus, ab omnibus etiam quæ sementivam carnis trahunt originem, jejunemus, sicut in IV. *Parte Decretorum,* cap. 29, loquitur Ivo Carnotensis. Quamvis nunc satis communiter in aliquibus locis propter necessitatem in lactis et casei abstinentiâ dispensetur.

QUESTION CXLVIII.

De la gourmandise.

Il faut parler maintenant de la gourmandise.

Sur ce sujet six questions se présentent : 1° La gourmandise est-elle un péché ? 2° Est-elle un péché mortel ? 3° Est-elle le plus grand des péchés ? 4° Quelles sont les différentes espèces de gourmandise ? 5° Est-elle un vice capital ? 6° Quelles sont les filles de la gourmandise ?

ARTICLE I.

La gourmandise est-elle un péché ?

Il paroît que la gourmandise n'est pas un péché. 1° Notre Seigneur dit, *Matth.*, XV : « Ce qui entre dans la bouche ne souille point l'homme. » Or, la gourmandise a pour objet les aliments qui entrent dans l'homme. Donc, puisque tout péché souille l'homme, il semble que la gourmandise ne soit pas un péché.

2° Selon saint Augustin, *De nat. et grat.*, LXVII, « nul ne pèche en ce qu'il ne peut éviter. » Or, la gourmandise consiste en un excès de nourriture que l'homme ne peut éviter. Car, dit saint Grégoire, XXX. *Moral.*, 28, « dans le manger le plaisir se mêle à la nécessité, et l'on ne sait au juste ce que le besoin demande et ce que le plaisir suggère. » Saint Augustin dit aussi dans ses Confessions, X, 31 : « Quel est l'homme, Seigneur, qui ne prenne pas un peu plus de nourriture qu'il ne faut ? » Donc la gourmandise n'est pas un péché.

3° En tout péché c'est le premier mouvement qui est coupable. Or, le

---

QUÆSTIO CXLVIII.

De gula, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de gula.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm gula sit peccatum. 2° Utrùm sit peccatum mortale. 3° Utrùm sit maximum peccatorum. 4° De speciebus ejus. 5° Utrùm sit vitium capitale. 6° De filiabus ejus.

ARTICULUS I.

Utrùm gula sit peccatum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd gula non sit peccatum. Dicit enim Dominus, *Matth.*, XV : « Quod intrat in os, non coinquinat hominem. » Sed gula est circa cibos qui intrant in hominem. Cùm ergo omne peccatum coinquinet hominem, videtur quòd gula non sit peccatum.

2. Præterea, « nullus peccat in eo quod vitare non potest, » (ut Augustinus dicit in lib. *De Natura et gratia*, cap. 67). Sed gula consistit in immoderantia cibi, quàm non potest homo vitare. Dicit enim Gregorius, XXX. *Moral.* (cap. 28 sive 14) : « Quia per esum voluptas necessitati miscetur, quid necessitas petat, et quid voluptas suppetat, ignoratur. » Et Augustinus dicit in X. *Confess.* (cap. 31) : « Quis est, Domine, qui aliquantulum extra metas necessitatis cibum non sumit ? » Ergo gula non est peccatum.

3. Præterea, in quolibet genere peccati primus motus est peccatum. Sed primus motus

(1) De his etiam qu. 14, de malo, art. 1 et 2 et 3.

premier mouvement qui nous porte à prendre de la nourriture, n'est point coupable : autrement la faim et la soif seroient des péchés. Donc la gourmandise n'est pas un péché.

Mais saint Grégoire dit au contraire, *Moral.*, XXVI, 13, que « l'on ne peut entreprendre le combat spirituel, si l'on n'a d'abord dompté l'ennemi qui est au-dedans de nous, c'est-à-dire l'appétit de la gourmandise. » Or, le péché est cet ennemi intérieur de l'homme. Donc la gourmandise est un péché.

(Conclusion. — La gourmandise étant un appétit déréglé du manger et du boire, il est évident qu'elle est un péché.)

On comprend sous le nom de gourmandise, non pas tout désir de boire et de manger, mais seulement celui qui est déréglé. Or, un appétit est déréglé, lorsqu'il dépasse les bornes de la raison, en qui consiste le bien de la vertu morale. Mais tout ce qui est contraire à la vertu est coupable : d'où il est évident que la gourmandise est un péché. Aussi saint Grégoire la compte-t-il parmi les vices nombreux qui combattent la vertu, et il dit que « l'ame n'ose entreprendre le combat spirituel à cause de sa honte et de sa confusion, quand elle s'est trouvée vaincue par la gourmandise dans le combat de la chair, parce que se voyant si foible dans les petites luttes, elle rougit d'en essayer de plus grandes. » Et il ajoute, *Pastor.*, II, 20 : « C'est pourquoi Dieu a dit à cet ennemi rusé qui vainquit le premier homme par la concupiscence d'un fruit, et qui l'enlaça dans les filets du péché : *Tu ramperas sur la poitrine et sur le ventre.* (*Gen.*, III.) C'est comme s'il lui eût dit ouvertement : Tu domineras le cœur humain par la pensée et par la gourmandise (1). » Saint Basile dit aussi dans un

(1) La poitrine est le siége du cœur, où se forment les nobles sentiments de l'homme ; le ventre au contraire est comme le siége de toutes les inclinations basses, l'instrument de tous les plaisirs qui nous rapprochent de la brute. Or, le démon rampe sur la poitrine, lorsqu'il cherche à transformer nos sentiments élevés en des pensées d'orgueil, d'égoïsme ; il rampe sur

---

sumendi cibum non est peccatum; alioquin fames et sitis essent peccata. Ergo gula non est peccatum.

Sed contra est, quòd Gregorius, *Moral.* (cap. 26, serm. 13), dicit quòd « ad conflictum spiritualis agonis non assurgitur, si non priùs intra nosmetipsos hostis positus (gulæ videlicet appetitus) edomatur. » Sed interior hostis hominis est peccatum. Ergo gula est peccatum.

(Conclusio.— Cùm gula sit inordinatus comedendi vel bibendi appetitus, manifestum est eam peccatum esse.)

Respondeo dicendum, quòd gula non nominat quemlibet appetitum edendi et bibendi, sed inordinatum. Dicitur autem appetitus inordinatus ex eo quòd recedit ab ordine rationis, in quo bonum virtutis moralis consistit. Ex hoc autem dicitur aliquid esse peccatum, quòd virtuti contrariatur : unde manifestum est quòd gula est peccatum. Unde iterum Gregorius, ut suprà inter innumera vitia contra quæ oppositæ virtutes pugnant, gulam ponit, et mentem ipsam dicit « sub gravi confusionis dedecore a spiritualis certaminis congressione repelli, quando infirma in carnis prælio gulæ gladiis confossa superatur; quia cùm se prosterni parvis conspicit, confligere cum majoribus erubescit. » Et in libro de cura Pastorali, *Parte* III, *Admonit.* XX : « Unde (inquit) hosti callido qui primi hominis sensum in concupiscentia pomi aperuit, sed in peccati laqueo strinxit, divinâ voce dicitur, » pectore ac ventre repes (*Gen.*, III) : « Ac si apertè diceretur, cogitatione ac ingluvie super humana corda dominaberis, etc. » Et Basilius in sermone de abdicatione rerum : « Cave ne te adversarius simili atque primum

sermon sur le renoncement aux choses de la terre : « Prends garde que l'ennemi ne te fasse tomber comme le premier père, et ne te chasse promptement du paradis de délices. Car s'il l'a dépouillé malicieusement par l'appétit de la gourmandise, il est à craindre qu'il ne t'infecte aussi de ce subtil venin. »

Je réponds aux arguments : 1° Ce qui entre dans l'homme par manière de nourriture, ne souille pas l'homme spirituellement à cause de la nature de sa substance. Or, les Juifs, à qui notre Seigneur s'adresse, et les Manichéens pensoient que certains aliments souilloient l'homme non pas d'une manière figurée, mais par leur nature propre (1). Quant à la concupiscence déréglée du boire et du manger, elle souille l'homme spirituellement.

2° Comme nous l'avons dit, le vice de la gourmandise ne consiste pas dans la substance des aliments, mais dans le déréglement de la concupiscence. Si donc quelqu'un mange trop par inexpérience, croyant que cela lui est nécessaire, et non par concupiscence, cela ne se rapporte plus à la gourmandise. Car il n'y a de péché de gourmandise que quand l'on dépasse sciemment les bornes, par concupiscence du plaisir qui est dans les aliments.

3° On distingue deux appétits : l'un naturel qui tient aux forces de l'ame végétative, dans lesquelles il ne sauroit y avoir ni vice ni vertu, puisqu'elles ne peuvent être soumises à la raison. Aussi les divise-t-on en forces appétitive, rétentive, digestive et expulsive. C'est cet appétit qui produit la faim et la soif. Mais il y a un autre appétit que l'on appelle

le ventre, lorsqu'il excite en nous les convoitises de la chair et des sens. C'est par ces deux endroits qu'il cherche à s'introduire dans l'homme *en rampant*, c'est-à-dire par ses ruses ordinaires.

(1) Les Manichéens croyoient en effet que la viande souilloit par elle-même, malgré la parole de notre Seigneur, et c'est dans cette pensée qu'ils s'en abstenoient. Aussi saint Maxime de Turin leur disoit-il : « Vous ne mangez pas de viandes, dans la crainte de vous souiller; mais il sort de votre bouche des blasphêmes plus impurs que toutes les viandes. » *Homil.* III, *De Jejun. Quadrag.*

---

parentem peccato circumveniat et quam primum de paradiso deliciarum expellat. Nam qui calidâ escæ objectione ita malitiosè illum spoliavit, nihil est quod jam vereatur, ne te per hoc præsentissimum venenum inficiat. »

Ad primum ergo dicendum, quòd « id quod intrat in hominem » per modum cibi, secundùm suam substantiam et naturam, « non coinquinat hominem » spiritualiter. Sed Judæi, contra quos Dominus loquitur, et Manichæi, opinabantur quòd aliqui cibi immundos facerent, non propter figuram, sed propter propriam naturam. Inordinata autem ciborum concupiscentia spiritualiter hominem coinquinat.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dictum est, vitium gulæ non consistit in substantia cibi, sed in concupiscentia non regulatâ ratione. Et ideo si aliquis excedat in quantitate cibi, non propter concupiscentiam cibi, sed æstimans id cibi necessarium esse, non pertinet hoc ad gulam, sed ad aliquam imperitiam. Sed hoc solùm pertinet ad gulam quòd aliquis propter concupiscentiam cibi delectabilis, scienter excedat mensuram in edendo.

Ad tertium dicendum, quòd duplex est appetitus. Unus quidem naturalis, qui pertinet ad vires animæ vegetabilis, in quibus non potest esse virtus et vitium; eo quòd non possunt subjici rationi : unde et vis appetitiva dividitur contra retentivam, digestivam et expulsivam; et ad talem appetitum pertinet esuries et sitis. Est autem et alius appetitus sensiti-

sensitif, dans la concupiscence duquel consiste le vice de la gourmandise. C'est pourquoi le premier mouvement de la gourmandise implique dans l'appétit sensitif un déréglement qui n'est pas sans péché.

ARTICLE II.

La gourmandise est-elle un péché mortel?

Il paroît que la gourmandise n'est pas un péché mortel. 1° Tout péché mortel est opposé à quelque précepte du Décalogue, ce qui ne se rencontre pas dans la gourmandise. Donc celle-ci n'est pas un péché mortel.

2° Tout péché mortel est contraire à la charité, comme nous l'avons montré, quest. CXXXII, art. 3. Or, la gourmandise n'est pas opposée à la charité, même dans la partie de cette vertu qui concerne l'amour du prochain. Donc la gourmandise n'est jamais un péché mortel.

3° Saint Augustin dit dans son sermon sur le feu du purgatoire : « Toutes les fois que l'on mange ou que l'on boit plus qu'il n'est nécessaire, cela rentre dans les petits péchés. » Or, c'est en cet excès que consiste la gourmandise. Donc la gourmandise est rangée dans les petits péchés, c'est-à-dire dans les péchés véniels.

Mais selon saint Grégoire, XXX. *Moral.*, 26 ou 13 : « Tant que les hommes sont dominés par le vice de la gourmandise, ils perdent tout le fruit de ce qu'ils ont pu faire avec courage, et s'ils ne restreignent leur ventre, toutes leurs vertus périront à la fois. » Or, il n'y a que le péché mortel qui détruise la vertu. Donc la gourmandise est un péché mortel.

(Conclusion. — Si à cause d'un désir déréglé de gourmandise quelqu'un omettoit de propos délibéré quelqu'une des prescriptions de la loi divine, il se rendroit coupable d'un péché mortel.)

---

vus, in cujus concupiscentia vitium gulæ consistit. Unde primus motus gulæ importat inordinationem in appetitu sensitivo, quæ non est sine peccato.

ARTICULUS II.

Utrùm gula sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd gula non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur alicui præcepto decalogi : quod de gula non videtur. Ergo gula non est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur charitati, ut ex suprà dictis patet (qu. 132, art. 3). Sed gula non opponitur charitati, neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo gula nunquam est peccatum mortale.

3. Præterea, Augustinus dicit in sermone *De Purgatorio* (serm. *De igne Purgatorii*) : « Quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quàm necesse est, ad minuta peccata pertinere noverit. » Sed hoc pertinet ad gulam. Ergo gula computatur inter minuta (id est, inter venialia) peccata.

Sed contra est, quòd Gregorius dicit in XXX. *Moral.* cap. 26 vel 13 : « Dominante gulæ vitio omne quod homines fortiter egerunt, perdunt; et dum venter non restringitur, simul cunctæ virtutes obruuntur. » Sed virtus non tollitur nisi per peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

(Conclusio. — Si quis ob gulæ inordinatam cupiditatem aliquid in lege divina præceptum deliberatâ ratione omitteret, mortalis criminis reus esset.)

(1) De his etiam infrà, qu. 154, art. 2, ad 6; et qu. 14, de malo, art. 2; et *ad Rom.*, XIII, lect. 3; et *ad Galat.*, V, lect. 4.

Le vice de la gourmandise consiste essentiellement dans la concupiscence déréglée. Or, on peut considérer sous deux rapports l'ordre de la raison qui règle la concupiscence. D'abord sous le rapport de ce qui conduit à la fin, c'est-à-dire du moyen, selon qu'il y a proportion ou disproportion entre les choses et la fin que l'on se propose; ensuite par rapport à la fin elle-même, lorsque la concupiscence détourne l'homme de sa fin. Ceci a lieu quand l'homme s'attache aux plaisirs de la table, et qu'à cause d'eux il méprise Dieu, c'est-à-dire quand il est disposé à violer, pour se les procurer, les lois divines; et dans ce cas il commet un péché mortel. Mais si par le vice de la gourmandise on entend une concupiscence déréglée seulement dans les choses qui conduisent à la fin, parce que l'on désire trop les plaisirs de la table, sans cependant vouloir rien faire qui soit contre la loi de Dieu, il n'y a qu'un péché véniel (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le vice de la gourmandise est un péché mortel quand il détourne de la fin dernière; et sous ce rapport il est opposé par une sorte de conséquence aux préceptes de la sanctification du sabbat par lequel il nous est ordonné de nous reposer dans la fin dernière. Car tous les péchés mortels ne sont pas directement contraires aux préceptes du Décalogue; il n'y a que ceux qui renferment une injustice, puisque les préceptes du Décalogue se rapportent spécialement à la justice et à ses parties, comme nous l'avons montré plus haut, quest. CXXII, art. 1.

2° Lorsqu'elle détourne de la fin dernière, la gourmandise est opposée à l'amour de Dieu, que l'on doit aimer par-dessus tout, comme notre dernière fin. Et sous ce rapport la gourmandise est un péché mortel.

(1) Ainsi la gourmandise n'est un péché mortel que quand elle détourne l'homme de sa fin, c'est-à-dire quand elle lui fait négliger ses devoirs et mépriser les lois de Dieu. Elle blesse alors la charité non-seulement envers Dieu, mais envers le prochain, si pour jouir plus

---

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), vitium gulæ propriè consistit in concupiscentia inordinata. Ordo autem rationis concupiscentiam ordinantis dupliciter spectari potest. Uno modo, quantum ad ea quæ sunt ad finem, prout scilicet non sunt ita commensurata ut sint proportionata fini. Alio modo, quantum ad ipsum finem; prout scilicet concupiscentia hominem avertit à fine debito. Si ergo inordinatio concupiscentiæ accipitur in gula secundùm aversionem à fine ultimo, sic erit peccatum mortale : quod quidem contingit, quando delectationi gulæ inhæret homo tanquam fini propter quem Deum contemnit; paratus scilicet contra præcepta Dei agere, ut delectationes hujusmodi assequatur. Si verò in vitio gulæ intelligatur inordinatio concupiscentiæ tantùm secundùm ea quæ sunt ad finem, utpote quia nimis concupiscit delectationes ciborum, non tamen ita quòd propter hoc faceret aliquid contra legem Dei, est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quòd vitium gulæ habet quòd sit peccatum mortale, in quantum avertit à fine ultimo : et secundùm hoc per quamdam reductionem opponitur præcepto de sanctificatione sabbati, in quo præcipitur quies in fine ultimo. Non enim omnia peccata mortalia directè contrariantur præceptis decalogi, sed solùm illa quæ injustitiam continent; quia præcepta decalogi specialiter pertinent ad justitiam et partes ejus, ut suprà habitum est (qu. 122, art. 1).

Ad secundum dicendum, quòd in quantum avertit a fine ultimo, contrariatur gula dilectioni Dei, qui est super omnia, sicut finis ultimus, diligendus. Et secundùm hoc solùm gula est peccatum mortale.

3° Saint Augustin veut ici parler de la gourmandise en tant qu'elle est seulement un déréglement de la concupiscence sur les choses qui conduisent à la fin.

4° Ce n'est pas par elle-même que la gourmandise enlève les vertus, mais par les vices qui en découlent. Car saint Grégoire dit dans son Pastoral, II. *admon.* 20 : « Lorsque le ventre est tendu par la gourmandise, la luxure détruit les vertus de l'ame. »

ARTICLE III.

La gourmandise est-elle le plus grand des péchés?

Il paroît que la gourmandise est le plus grand des péchés. 1° La grandeur d'un péché se reconnoît à la grandeur de la peine. Or, le péché de gourmandise est le plus gravement puni. Car dit saint Chrysostôme, hom. XIII. *in Matth.*, « c'est la gourmandise qui chassa Adam du paradis; c'est elle qui causa le déluge au temps de Noë et qui occasionna le châtiment de Sodome, selon cette parole d'Ezéchiel, XVI : « L'abondance du pain produisit l'iniquité de ta sœur Sodome. » Donc la gourmandise est le plus grand des péchés.

2° La cause est la première en tout genre. Or, la gourmandise paroît être la cause des autres péchés. Car sur ce passage du Psaume CXXXV, « Il frappa l'Egypte avec leurs premiers-nés, » la Glose dit : « La luxure,

longtemps des plaisirs de la table, on néglige des devoirs essentiels, comme sont, pour un pasteur, la récitation du Bréviaire, l'assistance des mourants. Lorsqu'il y a seulement disproportion entre la fin et les moyens, c'est-à-dire entre le suffisant entretien du corps et la quantité de nourriture que l'on prend, le péché n'est que véniel, pourvu que l'excès ne compromette pas la santé, car alors on transgresseroit un commandement de Dieu, et l'on rentreroit dans les choses qui détournent l'homme de sa fin.

Ad tertium dicendum, quòd illud verbum Augustini intelligitur de gula in quantum importat ordinationem concupiscentiæ solùm circa ea quæ sunt ad finem.

Ad quartum dicendum, quòd gula dicitur virtutes auferre non tam propter se quàm etiam propter vitia quæ ex ea oriuntur. Dicit enim Gregorius in *Pastorali* (part. III, *Admonit.* XX) : « Dum venter per ingluviem tenditur, virtutes animæ per luxuriam destruuntur (1). »

ARTICULUS III.

Utrùm gula sit maximum peccatorum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd gula sit maximum peccatorum. Magnitudo enim peccati ex magnitudine pœnæ consideratur. Sed peccatum gulæ est gravissimè punitum. Dicit enim Chrysostomus (Homil. XIII, in *Matth.*) : « Adam intemperantia ventris expulit à paradiso. Diluvium quod fuit tempore Noe ipsa fecit, et pœnam Sodomorum; » secundùm illud *Ezech.*, XVI : « Hæc fuit iniquitas Sodomæ sororis tuæ, saturitas panis, etc. (2). » Ergo peccatum gulæ est maximum peccatorum.

2. Præterea, « causa in quolibet genere est potior. » Sed gula videtur esse causa aliorum peccatorum : quia super illud *Psal.* CLIII : « Qui percussit Ægyptum cum primogenitis

(1) Ubi etiam explicat similiter et huc applicat quod paulò suprà de Nabuzardan Hierusalem vastante, notatum est : *Princeps coquorum venter* (inquit) *cui magnâ curâ obsequium à cocis impenditur, ut ipse delectabiliter cibis impleatur. Muri autem Hierusalem virtutes sunt animæ ad supernæ pacis desiderium elevatæ.*

(2) Sic præcisè in manuscripto, non sicut in impressis omnibus passim, *panis et vini;* nec in originali textu habetur nisi *saturitas panis et abundantia.*

la concupiscence, l'orgueil, sont les premières filles de la gourmandise.» Donc celle-ci est le plus grand des péchés.

3° Après Dieu, l'homme doit s'aimer le plus lui-même. Or, l'homme se nuit beaucoup par le vice de la gourmandise. Car la sainte Ecriture dit que « beaucoup sont morts par des excès de gourmandise. » Donc la gourmandise est le plus grand des péchés, au moins après ceux qui vont directement contre Dieu.

Mais les vices de la chair, parmi lesquels on compte la gourmandise, sont les moins coupables selon saint Grégoire (1).

(Conclusion. — Quoique la gourmandise soit l'occasion de beaucoup de péchés, elle n'est pas cependant le plus grand de tous.)

On peut considérer la gravité d'un péché sous trois rapports. D'abord dans sa matière, et de ce côté les péchés qui ont pour objet les choses divines, sont les plus grands. Le vice de la gourmandise leur est inférieur, puisqu'il a pour objet la nourriture du corps. Secondement, sous le rapport de celui qui pèche, et de ce côté encore le péché de la gourmandise se trouve diminué par la nécessité de prendre des aliments, et par la difficulté de discerner, de régler ce qui convient en ces circonstances. Troisièmement, sous le rapport des effets qui s'ensuivent, et par ce côté le vice de la gourmandise a une plus grande gravité, à cause des divers péchés dont il est l'occasion.

Je réponds aux arguments : 1° Les peines dont il est ici question se rapportent plus à la racine ou aux suites de la gourmandise qu'à la gourmandise elle-même. Car le premier homme fut chassé du paradis à cause

(1) Ce sentiment de saint Grégoire paroît tiré du livre XXXIII des *Morales* (cap. 16 ou 11), dans lequel il dit : « Il est quelquefois moins coupable de tomber dans un péché de la chair, que de consentir de propos délibéré à des pensées d'orgueil. Mais comme ce dernier vice est moins honteux, on l'évite moins d'ordinaire, tandis qu'on ne sauroit se dissimuler la honte

---

eorum, » dicit Glossa : « Luxuria, concupiscentia, superbia, sunt ea quæ primò venter generat. » Ergo gula est gravissimum peccatorum.

3. Præterea, post Deum homo debet seipsum maximè diligere, ut suprà habitum est (qu. 25). Sed per vitium gulæ homo infert sibi ipsi nocumentum. Dicitur enim *Eccles.*, XXXVII : « Propter crapulam multi obierunt. » Ergo gula est maximum peccatorum; ad minus præter peccata quæ sunt contra Deum.

Sed contra est, quòd vitia carnalia (inter quæ computatur gula) secundùm Gregorium sunt minoris culpæ.

(Conclusio. — Quanquam gula occasionem præbeat multorum peccatorum, ipsa tamen non est peccatorum maximum.)

Respondeo dicendum, quòd gravitas alicujus peccati potest tripliciter considerari. Primò quidem et principaliter secundùm materiam, in qua peccatur : et secundùm hoc, peccata quæ sunt circa res divinas, sunt maxima. Unde secundùm hoc, vitium gulæ non est maximum; est enim circa ea quæ ad sustentationem corporis spectant. Secundò autem ex parte peccantis : et secundùm hoc, peccatum gulæ magis alleviatur quàm aggravatur; tum propter necessitatem assumptionis ciborum; tum etiam propter difficultatem discernendi et moderandi id quod in talibus convenit. Tertio verò modo ex parte effectûs consequentis : et secundùm hoc, vitium gulæ habet quamdam magnitudinem, in quantum ex ea occasionantur diversa peccata.

Ad primum ergo dicendum, quòd illæ pœnæ referuntur magis ad vitia quæ sunt consecuta ex gula, vel ad gulæ radicem, quàm ad ipsam gulam. Nam primus homo expulsus est de pa-

de l'orgueil qui le porta à un acte de gourmandise; tandis que le déluge et la ruine de Sodome furent la punition des péchés de luxure dont la gourmandise avoit été l'occasion.

2° Cette objection se rapporte aux péchés qui viennent de la gourmandise. Car une cause ne sauroit être la première, si elle n'est véritablement cause par-elle-même. Or, la gourmandise n'est pas par elle-même cause de ces vices, elle ne l'est que par accident et par occasion.

3° Le gourmand n'a pas l'intention de nuire à son corps, mais de tirer plaisir des aliments. S'il en souffre, ce n'est que par accident, et cela ne se rapporte pas directement à la gourmandise. La faute s'aggrave cependant, lorsque l'on s'expose à quelque maladie par des excès de table.

ARTICLE IV.

Est-ce avec raison que l'on a divisé la gourmandise en cinq espèces : l'empressement, la succulence, l'excès, l'ardeur ou l'avidité, et la délicatesse.

Il paroît que ce n'est pas avec raison que saint Grégoire a distingué les différentes espèces de gourmandises dans ces paroles : « Le vice de la gourmandise nous tente de cinq façons. Quelquefois on prévient le temps de manger par besoin; d'autres fois on recherche des aliments trop succulents; ou bien on veut qu'ils soient préparés avec trop de soin; ou bien encore on les prend en trop grande quantité; ou bien enfin on les désire avec une trop grande ardeur. Ce qui est exprimé par ce vers : « avec empressement, avec somptuosité, avec excès, avec ardeur, avec recher-

des péchés de luxure. Aussi arrive-t-il souvent que les orgueilleux tombant dans les fautes de la chair, sont forcés de reconnoître alors la source cachée de leur foiblesse. C'est une faute moins grave, mais plus honteuse, qui leur apprend à se corriger de péchés plus criminels. Ils se croyoient libres dans les filets de l'orgueil, et il a fallu qu'ils fussent précipités dans les bourbiers de la chair pour découvrir leur servitude. »

---

radiso propter superbiam ex qua processit ad actum gulæ. Diluvium autem et pœnæ Sodomorum sunt inducta propter peccata luxuriæ procedentia ex gula occasionaliter.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte peccatorum quæ ex gula oriuntur. Non autem oportet quòd causa sit potior nisi in causis per se. Gula autem non est causa illorum vitiorum per se, sed quasi per accidens et per occasionem.

Ad tertium dicendum, quòd gulosus non intendit suo corpori nocumentum inferre, sed in cibo delectari. Si autem nocumentum corporis sequatur, hoc est per accidens. Unde hoc non directè pertinet ad gravitatem gulæ : cujus culpa tamen aggravatur, si quis corporale detrimentum incurrat propter immoderatam cibi sumptionem.

ARTICULUS IV.

Utrùm convenienter species gulæ distinguantur secundùm has quinque conditiones : præproperè, lautè, nimis, ardenter, studiosè.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter species gulæ distinguantur à Gregorio qui XXX. *Moral.* (cap. 27 vel 13), dicit : « Quinque modis nos gulæ vitium tentat. Aliquando namque indigentiæ tempora prævenit; aliquando lautiores cibos quærit; aliquando quæ sumenda sunt, præparari accuratiùs appetit; aliquando in ipsa quantitate sumendi, mensuram refectionis excedit; aliquando ipso æstu immensi desiderii aliquis peccat. » Et continentur in hoc versu.

Præproperè, lautè, nimis, ardenter, studiosè.

che (1). » Les divisions précédentes sont prises de diverses circonstances. Or, les circonstances, qui sont des accidents de l'acte, ne sauroient constituer des espèces différentes. Donc les divisions précédentes n'indiquent point diverses espèces de gourmandise.

2° Le lieu est une circonstance aussi bien que le temps. Si donc le temps constitue une espèce de gourmandise, le lieu doit également en constituer une autre, et il en sera de même pour les autres circonstances.

3° On observe les circonstances dans les vertus morales comme dans la tempérance. Or, on ne distingue pas les espèces selon les diverses circonstances pour les vices qui sont opposés aux autres vertus morales. Donc on ne doit pas le faire non plus pour la gourmandise.

Mais à ceci s'oppose l'autorité de saint Grégoire que nous avons citée plus haut.

(Conclusion. — Les espèces de la gourmandise se divisent directement d'après ces conditions : avec empressement, avec somptuosité, avec excès, avec ardeur, avec recherche.)

La gourmandise est un désir déréglé de manger. Or, dans le manger on doit considérer, d'abord les aliments eux-mêmes, et ensuite la manière de les prendre. Le déréglement de la concupiscence peut donc avoir deux objets : premièrement, les aliments que l'on peut considérer dans leur substance ou leur espèce, quand on recherche des mets splendides, c'est-à-dire précieux; puis dans leur qualité, quand on veut qu'ils soient préparés avec trop de soin, c'est-à-dire avec recherche; et enfin dans leur quantité, lorsqu'on en prend avec excès. Secondement, le déréglement de la concupiscence peut venir de la manière dont on mange, lors-

(1) Saint Grégoire donne pour chaque espèce de gourmandise un exemple tiré de la sainte Ecriture. « Jonathas, dit-il, fut condamné à mort parce qu'en mangeant du miel il avoit devancé le temps fixé par son père. Le peuple hébreu dans le désert, méprisant la manne, demanda de la viande qu'il croyoit plus succulente. La cause première de la perte de Sodome fut la trop grande abondance, l'excès de la nourriture, *saturitas panis*, comme le prophète le dit à Jérusalem. Esaü perdit son droit d'aînesse pour avoir désiré avec trop d'ardeur un

---

Prædicta enim diversificantur secundùm diversas circumstantias. Sed circumstantiæ, cùm sint accidentia actuum, non diversificant speciem. Ergo secundùm prædicta non diversificantur species gulæ.

2. Præterea, sicut tempus est quædam circumstantia, ita et locus. Si ergo secundùm tempus una species gulæ accipitur, videtur quòd pari ratione secundùm locum et alias circumstantias.

3. Præterea, sicut temperantia observat debitas circumstantias, ita etiam et aliæ virtutes morales. Sed in vitiis quæ opponuntur aliis virtutibus moralibus, non distinguuntur species secundùm diversas circumstantias. Ergo nec in gula.

Sed contra est, verbum Gregorii inductum.

(Conclusio. — Gulæ species directè distinguuntur secundùm has conditiones *præpoperè, lautè, nimis, ardenter, studiosè.*)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), gula importat inordinatam concupiscentiam edendi. In esu autem duo considerantur; scilicet ipse cibus qui comeditur, et ejus comestio. Potest ergo inordinatio concupiscentiæ attendi dupliciter. Uno quidem modo, quantum ad ipsum cibum qui sumitur : et sic quantum ad substantiam vel speciem cibi quærit aliquis cibos lautos, id est pretiosos. Quantum ad qualitatem, quærit cibos nimis accuratè præparatos, id est, studiosè. Quantum autem ad quantitatem, excedit nimis in edendo. Alio verò modo attenditur inordinatio concupiscentiæ quantum ad ipsam

que l'on prévient le temps raisonnable du repas, ce qui est marqué par l'empressement; ou bien lorsqu'on ne mange pas d'une manière convenable, c'est-à-dire avec avidité, avec ardeur. Saint Isidore comprend la première et la seconde condition dans une seule en disant que le gourmand pèche en mangeant, suivant la qualité, la quantité, la manière et le temps (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'abus des diverses circonstances distingue les espèces de gourmandises, à cause des divers motifs d'après lesquels on divise les choses morales. Car celui qui recherche les mets délicats, est attiré par l'espèce même des aliments; pour celui qui devance le temps du repas, la concupiscence est déréglée par l'impatience du retard, et ainsi des autres.

2° Dans la circonstance du lieu comme dans les autres il n'y a pas un motif différent qui puisse former une nouvelle espèce de gourmandise.

3° Dans les autres vices les différentes circonstances venant de différents motifs, forment aussi diverses espèces de vices. Mais cela n'arrive pas pour tous, comme nous l'avons dit plus haut, I, II, quest. LXXII, art. 9.

ARTICLE V.

La gourmandise est-elle un vice capital?

Il paroît que la gourmandise n'est pas un vice capital. 1° On appelle vices capitaux, ceux desquels sortent d'autres vices comme d'une cause finale. Or, la nourriture, qui est l'objet de la gourmandise, ne peut être

plat de lentilles au retour de la chasse. Les fils d'Héli commencèrent à offenser Dieu en exigeant qu'on leur donnât crues les viandes des sacrifices, afin qu'ils les pussent accommoder avec plus de délicatesse. » Ainsi se trouvent marquées les cinq espèces différentes de gourmandise : l'empressement, la succulence, l'excès, l'ardeur, la délicatesse.

(1) La qualité des mets peut provenir en effet de la rareté, de la valeur des substances dont ils se composent, et de la manière habile dont ils sont accommodés. Au fond ce sont

---

sumptionem cibi : vel quia prævenit debitum tempus comedendi, quod est *præproperè;* vel quia non servat modum debitum in edendo, quod est *ardenter*. Isidorus verò comprehendit primum et secundùm sub uno, dicens quòd gulosus excedit in cibo secundùm *quid, quantum, quomodo et quando*.

Ad primum ergo dicendum, quòd corruptio diversarum circumstantiarum facit diversas species gulæ, propter diversa motiva ex quibus moralium species diversificantur. In eo enim qui quærit lautos cibos, excitatur concupiscentia ex ipsa specie cibi. In eo verò qui præoccupat tempus, deordinatur concupiscentia propter impatientiam moræ. Et idem patet in aliis.

Ad secundum dicendum, quòd in loco et in aliis circumstantiis non invenitur aliud differens motivum pertinens ad usum cibi, quod faciat aliam speciem gulæ.

Ad tertium dicendum, quòd in quibuscumque aliis vitiis diversæ circumstantiæ habent diversa motiva, oportet accipi diversas species vitiorum secundùm diversas circumstantias. Sed hoc non contingit in omnibus, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 72, art. 9).

ARTICULUS V.

Utrùm gula sit vitium capitale.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd gula non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia dicuntur, ex quibus alia oriuntur secundùm rationem causæ finalis. Sed cibus circa

(1) De his etiam qu. 8, de malo, art. 1; et qu. 13, art. 3; et qu. 14, art. 4.

considérée comme une fin, puisqu'on ne la recherche pas pour elle-même, mais pour le soutien du corps. Donc la gourmandise n'est pas un vice capital.

2° Le vice capital doit avoir une certaine supériorité par la grandeur du péché qu'il produit. Or, la gourmandise paroît être dans son genre le plus petit des péchés, puisqu'elle se rapproche le plus de ce que demande la nature. Elle n'est donc pas un vice capital.

3° Le péché vient de ce qu'on s'éloigne du bien honnête pour quelque utilité de la vie présente, ou pour quelque plaisir des sens. Or, les biens utiles ne sont l'objet que d'un seul vice capital, qui est l'avarice. Donc les plaisirs ne doivent être aussi l'objet que d'un seul vice capital, qui est la luxure, vice plus grand que la gourmandise, puisqu'il a pour objet de plus grands plaisirs. Donc la gourmandise n'est pas un vice capital.

Mais saint Grégoire compte la gourmandise parmi les vices capitaux. Il dit en effet, XXXI. *Moral.*, 17, que « quand l'orgueil, qui est le roi des vices, a pleinement soumis un cœur, il le donne à dévaster à sept vices principaux qui sont comme ses capitaines. La racine de tout mal est l'orgueil; mais de cette racine vénéneuse sortent sept rejetons, savoir la vaine gloire, l'envie, la colère, la tristesse ou la paresse, la gourmandise, la luxure, etc. »

(Conclusion. — Le vice de la gourmandise ayant pour objet les principaux plaisirs du toucher, est avec raison compté parmi les vices capitaux.)

On appelle vice capital, celui duquel sortent d'autres vices comme

cependant deux espèces différentes de gourmandise. Lorsque Lucullus dépensoit des sommes considérables pour se procurer des poissons rares, c'étoit un acte de gourmandise différent de celui qu'il commettoit ensuite en voulant que ces poissons fussent accommodés avec une recherche, une délicatesse inouïe.

---

quem est gula, non habet rationem finis : non enim propter se quæritur, sed propter corporis nutritionem. Ergo gula non est vitium capitale.

2. Præterea, vitium capitale aliquam principalitatem habere videtur in ratione peccati. Sed hoc non competit gulæ; quia videtur esse secundùm suum genus minimum peccatorum, utpotè plus appropinquans ad id quod est secundùm naturam. Ergo gula non videtur esse vitium capitale.

3. Præterea, peccatum contingit ex hoc quòd aliquis recedit à bono honesto, propter aliquid utile præsenti vitæ, vel delectabile sensui. Sed circa bona quæ habent rationem utilis, ponitur unum tantùm vitium capitale, scilicet avaritia. Ergo et circa delectationes videtur esse ponendum unum tantùm vitium capitale. Ponitur autem luxuria, quæ est majus vitium quàm gula, et circa majores delectationes. Ergo gula non est vitium capitale.

Sed contra est, quòd Gregorius XXXI. *Moral.*, computat gulam inter vitia capitalia. Sic enim in cap. 17 vel 31 : « Vitiorum regina superbia cùm devictum plenè cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis quasi quibusdam suis ducibus devastandum tradit : radix quippe cuncti mali superbia est. Primæ autem soboles ejus principalia septem vitia de hac virulenta radice proferuntur; scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia (vel acedia), ventris ingluvies (vel gula), luxuria, etc. »

(Conclusio. — Vitium gulæ, quod circa delectationes tactûs inter omnes præcipuas versatur, capitalibus vitiis rectè annumeratur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 84, art. 4), vitium capitale

d'une cause finale, parce qu'il a une fin très-désirable, et qui porte souvent les hommes au péché. Or, une fin provoque d'autant plus le désir, qu'elle possède quelqu'une des conditions du bonheur, auquel l'homme tend naturellement. D'un autre côté, le plaisir appartient essentiellement au bonheur. C'est pourquoi le vice de la gourmandise ayant pour objet les principaux plaisirs, qui sont ceux du toucher, a été rangé avec raison parmi les vices capitaux.

Je réponds aux arguments : 1° La nourriture tend à un but. Or, comme ce but est très-important, puisqu'il est la conservation même de la vie, la nourriture est à cause de cela très-désirable. Aussi presque toute la vie humaine est-elle employée à se la procurer, selon cette parole de la sainte Ecriture, *Eccles.*, VI : « Tout le travail de l'homme a sa bouche pour objet. » Cependant la gourmandise s'attache plutôt aux plaisirs de la table qu'aux aliments eux-mêmes. C'est pourquoi saint Augustin disoit, *De vera Religion.*, LIII : « Ceux qui tiennent peu de compte de la santé de leur corps, aiment mieux manger (ce en quoi est le plaisir) que de se rassasier ; puisque la fin de cette volupté est de n'avoir plus ni faim ni soif. »

2° La fin du péché se trouve dans ce qui attire ; mais sa gravité se mesure d'après ce dont il éloigne. C'est pourquoi un vice capital, qui a une fin très-désirable, ne sauroit avoir une grande gravité (1).

3° Le plaisir est désirable pour lui-même, et c'est pourquoi, comme il y a deux sortes de plaisirs, il y a aussi deux vices capitaux qui l'ont pour

(1) En effet plus l'objet de ce vice est selon la nature, plus il offre de plaisirs, plus il a d'attraits pour l'homme ; mais par là même il ne sauroit l'éloigner de Dieu autant que d'autres vices qui sont plus en dehors des besoins de la nature. La gourmandise tire sa force, son attrait, de la nécessité où nous sommes de manger et de boire pour soutenir notre vie ; mais cette force même diminue la gravité du péché. La colère, l'orgueil au contraire s'éloignent plus des besoins de la nature et ont par là moins d'attraits pour nous ; aussi sont-ils des vices plus graves, qui éloignent davantage de Dieu.

---

dicitur, ex quo alia vitia oriuntur secundùm rationem causæ finalis, in quantum scilicet habet finem multùm appetibilem : unde ex ejus appetitu homines provocantur multipliciter ad peccandum. Ex hoc autem aliquis finis redditur multùm appetibilis, quòd habet aliquam de conditionibus felicitatis, quæ est naturaliter appetibilis. Pertinet autem ad rationem felicitatis delectatio, ut patet in I et X. *Ethic.* Et ideo vitium gulæ quod est circa delectationes tactûs, quæ sunt præcipuæ inter alias, convenienter ponitur inter vitia capitalia.

Ad primum ergo dicendum, quòd ipse cibus ordinatur quidem ad aliquid, sicut ad finem. Sed quia ille finis est maximè appetibilis, scilicet conservatio vitæ quæ sine cibo conservari non potest, inde etiam est quòd ipse cibus est maximè appetibilis. Et ad hoc ferè totus labor humanæ vitæ ordinatur, secundùm illud *Eccl.*, VI : « Omnis labor hominis in ore ejus. » Et tamen magis gula videtur esse circa delectationes cibi quàm circa cibos. Propter quod, ut Augustinus dicit in libro *De vera Religione* (cap. 53) : « Quibus vilis corporis salus est, malunt vesci (in quo scilicet delectatio est) quàm saturari : cùm omnis finis illius voluptatis sit non sitire atque esurire. »

Ad secundum dicendum, quòd finis in peccato accipitur ex parte conversionis ; sed gravitas peccati accipitur ex parte aversionis. Et ideo non oportet vitium capitale quod habet finem maximè appetibilem, habere magnam gravitatem.

Ad tertium dicendum, quòd delectabile est appetibile secundùm se. Et ideo secundùm ejus diversitatem ponuntur duo vitia capitalia ; sci-

objet, savoir la gourmandise et la luxure. Mais l'utile n'est pas désirable pour lui-même, il ne l'est que par le but auquel il tend. C'est pourquoi toutes les choses utiles n'ayant qu'une seule raison d'être désirées, elles ne sont aussi l'objet que d'un seul vice capital.

ARTICLE VI.

Est-ce avec raison que l'on assigne à la gourmandise cinq filles, qui sont la joie inepte, la scurrilité ou plaisanterie grossière (1), *la malpropreté, le bavardage et l'affoiblissement de l'intelligence?*

Il paroît que ce n'est pas avec raison que l'on assigne à la gourmandise cinq filles, savoir la joie inepte, la plaisanterie grossière, la malpropreté, le bavardage et l'affoiblissement de l'intelligence. 1° La joie inepte suit ordinairement tous les péchés, selon cette parole de la sainte Ecriture, *Proverb.*, II : « Ils se réjouissent lorsqu'ils ont fait le mal, et ils s'applaudissent en des choses très-mauvaises. » Tout péché est également la cause d'un affoiblissement de l'intelligence, selon cette autre parole, *Proverb.*, XIV : « Ceux qui opèrent le mal tombent dans l'erreur. » C'est donc sans raison que l'on attribue ces effets à la gourmandise.

2° La malpropreté, qui est surtout la conséquence de la gourmandise, se rapporte aux vomissements, selon ce passage d'Isaïe, XXVIII : « Toutes les tables sont remplies de vomissements et de souillures. » Or, ceci paroît être une punition plutôt qu'un péché, ou bien encore une chose utile à conseiller comme remède, selon cette parole de la sainte Ecriture : *Eccles.*, XXXI : « Si tu te trouves gêné en mangeant beaucoup, lève-toi

(1) La scurrilité, dont parle saint Paul, *Ephèse*, V, marque, selon la Glose, la jovialité indécente, la plaisanterie grossière : *Scurrilitas a stultis curialitas dicitur, id est jocularitas.* Saint Jérôme dit que la scurrilité fait descendre l'homme de la gravité, de la réserve où doit se tenir un esprit prudent, pour le jeter dans les plaisanteries, les farces, les grossièretés,

---

licet gula et luxuria. Utile autem ex se non habet rationem appetibilis, sed secundùm quòd ad aliud ordinatur : et ideo in omnibus utilibus videtur esse una ratio appetibilitatis. Et propter hoc circa hujusmodi non ponitur nisi unum vitium capitale.

ARTICULUS VI.

Utrùm convenienter assignentur gulæ quinque filiæ, scilicet inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium et hebetudo mentis circa intelligentiam.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter assignentur gulæ quinque filiæ, scilicet « inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis circa intelligentiam. » Inepta enim lætitia consequitur omne peccatum, secundùm illud *Prov.*, II : « Qui lætantur cùm malè fecerint, et exultant in rebus pessimis. » Similiter etiam hebetudo mentis invenitur in omni peccato, secundùm illud *Prov.*, XIV : « Errant qui operantur malum. » Ergo inconvenienter ponuntur filiæ gulæ.

2. Præterea, immunditia, quæ maximè consequitur gulam, videtur ad vomitum pertinere, secundùm illud *Isa.*, XXVIII : « Omnes mensæ repletæ sunt vomitu, sordiumque. » Sed hoc non videtur esse peccatum, sed pœna peccati; vel etiam aliquid utile sub consilio cadens, secundùm illud *Eccles.*, XXXI : « Si coactus fueris in edendo multùm, surge è medio, et vome,

(1) De his etiam qu. de malo, art. 4.

de table, vomis et cela te soulagera. » La malpropreté ne doit donc pas être rangée parmi les filles de la gourmandise.

3° Saint Isidore dit que la scurrilité, ou plaisanterie grossière est une fille de la luxure; elle ne doit donc pas être comptée parmi celles de la gourmandise.

Mais saint Grégoire assigne au contraire ces cinq filles à la gourmandise, XXXI. *Moral.*

(Conclusion. — La joie inepte, la plaisanterie grossière, la malpropreté, le bavardage et l'affoiblissement de l'esprit sont les cinq filles de la gourmandise.)

La gourmandise a pour objet le plaisir déréglé qui se trouve dans le boire et dans le manger; c'est pourquoi on lui donne pour filles les vices qui naissent des plaisirs excessifs de la table. Ces vices peuvent se produire dans l'ame ou dans le corps. Ils se produisent dans l'ame de quatre façons : d'abord quant à la raison, dont la trempe est amollie par l'excès de la nourriture; et de là vient l'affoiblissement de l'intelligence, à cause des vapeurs des viandes et du vin qui troublent le cerveau. L'abstinence au contraire aide à acquérir la sagesse, selon cette parole de l'Ecclésiaste, II : « J'ai résolu dans mon cœur de priver ma chair de vin pour appliquer mon âme à l'étude de la sagesse. » Secondement, quant à l'appétit dans lequel jettent le désordre, les excès de table, parce qu'ils endorment la vigilance de la raison. Et ici vient se placer la joie inepte; car toutes les autres passions déréglées ont pour fin la joie et la tristesse; et comme le dit Esdras, « le vin donne à l'ame la sécurité et la joie. » Troisièmement,

afin d'exciter le rire de ceux qui l'écoutent. Or, tel est l'effet ordinaire du vin. Saint Isidore, dans son livre des Etymologies, dit que scurrilité vient du mot *scurra*, qui étoit le nom latin des parasites, ces sortes de gens ayant coutume d'amuser par de grossières plaisanteries ceux qui les invitent à leur table.

---

et refrigerabit te. » Ergo non debet poni inter filias gulæ.

3. Præterea, Isidorus ponit scurrilitatem filiam luxuriæ. Non ergo debet poni inter filias gulæ.

Sed contra est, quòd Gregorius XXXI. *Moral.*, has filias gulæ assignat.

(Conclusio. — Inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, et hebetudo mentis circa intelligentiam, quinque sunt gulæ filiæ.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2 et 3), gula propriè consistit circa immoderatam delectationem quæ est in cibis et potibus. Et ideo illa vitia inter filias gulæ computantur, quæ ex immoderata delectatione cibi et potûs consequuntur : quæ quidem possunt accipi vel ex parte animæ, vel ex parte corporis. Ex parte autem animæ quadrupliciter. Primò quidem, quantum ad rationem, cujus acies hebetatur ex immoderatione cibi et potûs : et quantum ad hoc ponitur filia « hebetudo sensûs circa intelligentiam, » propter fumositates ciborum perturbantes caput; sicut è contrario abstinentia confert ad sapientiæ perceptionem, secundùm illud *Eccles.*, II : « Cogitavi in corde meo abstrahere à vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam. » Secundò, quantum ad appetitum, qui multipliciter deordinatur per immoderantiam cibi et potûs, quasi sopito gubernaculo rationis : et quantum ad hoc ponitur *inepta lætitia;* quia omnes aliæ inordinatæ passiones ad lætitiam et tristitiam ordinantur, ut dicitur in II. *Ethic.* Et hoc est quod dicitur III. *Esdræ*, III, quòd « vinum omnem mentem convertit in securitatem et jucunditatem. » Tertiò, quantum ad inordinatum verbum : et sic po-

quant au déréglement des paroles, d'où naît le bavardage; car, dit saint Grégoire « si le bavardage n'étoit pas le défaut ordinaire des gens voués à la gourmandise, ce riche de l'Evangile qui dînoit tous les jours splendidement, n'auroit pas souffert de plus grandes douleurs à la langue. » Quatrièmement, quant au déréglement des gestes; et ici se place la plaisanterie ou la jovialité qui provient d'un défaut de la raison, impuissante à retenir ses gestes extérieurs aussi bien que ses paroles. C'est pourquoi la Glose, sur ce passage de saint Paul, *ou le bavardage ou la scurrilité*, dit que la scurrilité, c'est-à-dire la jovialité est ce qui provoque le rire. On pourroit rapporter ces deux derniers défauts à un seul, c'est-à-dire aux paroles qui sont coupables, soit en raison de leur superfluité, ce qui est du bavardage, soit en raison de leur grossièreté, ce qui tient à la mauvaise plaisanterie ou à la jovialité. Du côté du corps la gourmandise produit la malpropreté, qui consiste soit dans l'émission déréglée de toutes les superfluités, soit dans l'incontinence qui suit d'ordinaire les excès de table.

Je réponds aux arguments : 1° Tout péché, surtout le péché d'habitude, produit la joie dans son acte ou dans sa fin. Mais la joie vague, déréglée, que l'on appelle *inepte*, vient principalement des excès de table. Il en faut dire autant de l'affoiblissement de l'intelligence quant aux actes de la volonté, qui se trouve généralement dans tout péché. Mais l'affoiblissement de la pensée provient surtout de la gourmandise, par la raison que nous avons dite.

2° Quoique le vomissement soit utile après les excès de table, il est cependant coupable dans sa cause; mais on peut le provoquer d'après le conseil des médecins, pour se guérir de quelque maladie.

---

nitur *multiloquium;* quia ut Gregorius dicit in *Pastoral.* (ubi suprà) : « Nisi gulæ deditos immoderata loquacitas raperet, dives ille, qui epulatus quotidie splendidè dicitur, in lingua graviùs non arderet. » Quartò, quantum ad inordinatum actum : et sic ponitur *scurrilitas;* id est, jocularitas quædam proveniens ex defectu rationis, quæ sicut non potest cohibere verba, ita non potest cohibere exteriores gestus. Unde *ad Ephes.*, V, super illud, « aut stultiloquium, aut scurrilitas, » dicit Glossa (interlin.) quòd « à stultis curialitas dicitur, id est, jocularitas, quæ risum movere solet. » Quamvis posset utrumque horum referri ad verba in quibus contingit peccare; vel ratione superfluitatis, quod pertinet ad *multiloquium;* vel ratione inhonestatis, quod pertinet ad *scurrilitatem.* Ex parte autem corporis ponitur *immunditia :* quæ potest attendi sive secundùm inordinatam emissionem quarumcumque superfluitatum, vel specialiter quantum ad emissionem seminis. Unde super illud *ad Ephes.*, V : « Fornicatio autem et omnis immunditia, etc., » dicit Glossa (ut suprà), id est, « incontinentia pertinens ad libidinem quocumque modo. »

Ad primum ergo dicendum, quòd lætitia quæ est de actu peccati, vel fine, consequitur omne peccatum, maximè quod procedit ex habitu. Sed lætitia vaga, incomposita, quæ hic dicitur inepta, præcipuè oritur ex immoderata sumptione cibi vel potûs : similiter etiam dicendum quòd hebetudo sensûs quantum ad eligibilia, communiter invenitur in omni peccato. Sed hebetudo sensûs circa speculabilia, maximè procedit ex gula, ratione jam dictâ.

Ad secundum dicendum, quòd licèt utilis sit vomitus post superfluam comestionem, tamen vitiosum est quòd aliquis huic necessitati se subdat per immoderationem cibi vel potûs. Potest tamen absque culpa vomitus procurari ex consilio medicinæ, in remedium alicujus languoris.

3° La plaisanterie ou jovialité vient d'un acte de gourmandise, elle ne naît pas d'un acte de luxure, mais du désir de le commettre. On peut donc la rapporter à ces deux vices.

QUESTION CXLIX.

De la sobriété.

Il faut maintenant nous occuper de la sobriété, et du vice qui lui est opposé, c'est-à-dire de l'ivresse.

Sur la sobriété nous examinerons quatre choses : 1° Quel est l'objet de la sobriété? 2° Est-elle une vertu spéciale? 3° L'usage du vin est-il licite? 4° A qui est-il principalement permis?

ARTICLE I.

Le boire est-il l'objet de la sobriété?

Il paroît que le boire n'est pas l'objet propre de la sobriété. 1° Saint Paul dit dans son Epître aux Romains, XII : « Il ne faut pas savoir plus qu'il n'est nécessaire, mais savoir avec sobriété. » Donc la sobriété a encore pour objet la sagesse, et non pas seulement le boire.

2° La sainte Ecriture, *Sap.*, VIII, dit que « la sagesse de Dieu enseigne la sobriété, la prudence, la justice et la vertu. » Ici la sobriété est prise pour la tempérance. Or, la tempérance a pour objet, outre le boire, les aliments et les plaisirs de la chair. Donc la sobriété n'a pas seulement le boire pour objet.

Ad tertium dicendum, quòd scurrilitas procedit quidem ex actu gulæ; non autem ex actu luxuriæ, sed ex ejus voluntate. Et ideo ad utrumque vitium potest pertinere.

QUÆSTIO CXLIX.

De sobrietate, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de sobrietate et vitio opposito, scilicet ebrietate.

Et circa sobrietatem quæruntur quatuor : 1° Quæ sit materia sobrietatis. 2° Utrùm sit specialis virtus. 3° Utrùm usus vini sit licitus. 4° Quibus præcipuè competat.

ARTICULUS I.

Utrùm materia sobrietatis sit potus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd materia propria sobrietatis non sit potus. Dicitur enim *ad Rom.*, XII : « Non plus sapere, quàm oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem. » Ergo sobrietas est etiam circa sapientiam, et non solùm circa potum.

2. Præterea, *Sapient.*, VIII, dicitur de Dei sapientia, quòd « sobrietatem et prudentiam docet, et justitiam, et virtutem; » ubi sobrietatem ponit pro temperantia. Sed temperantia non solùm est circa potum, sed etiam circa cibos et venerea. Ergo sobrietas non est solùm circa potum.

3° La sobriété signifie ce qui est pris avec mesure. Or, en toute chose, nous devons garder la mesure, selon cette parole de saint Paul, *Tit.*, II: « Vivons en ce monde sobrement, justement et pieusement. » A quoi la Glose ajoute : « Gardons la sobriété en nous-même. » Saint Paul dit encore, I. *Timoth.*, II : « Que les femmes se parent dans leurs habits avec retenue et sobriété. » La sobriété se rapporte donc aux choses intérieures et aux ornements extérieurs. Elle n'a donc pas seulement le boire pour objet.

Mais la sainte Ecriture dit au contraire, *Eccl.*, XXXI : « La vie juste de l'homme vient de la sobriété dans le vin : vous serez sobres si vous buvez avec modération. »

(Conclusion. — La sobriété a pour objet principal tout breuvage pouvant enivrer.)

Les vertus qui tirent leur nom de quelque condition générale de la vertu, ont pour objet spécial ce en quoi il est très-difficile et très-important d'observer cette condition. C'est ainsi que la force a pour objet les périls de mort, et la tempérance les plaisirs du toucher. Mais le mot de sobriété vient d'un mot latin signifiant la mesure (1), car on appelle sobre celui qui garde la mesure. La sobriété aura donc pour objet spécial ce en quoi il est très-louable de garder la mesure. Or tels sont les breuvages enivrants. Car si leur usage modéré est très-utile, leur excès est très-nuisible, puisqu'il prive de la raison beaucoup plus que les autres

(1) C'étoit une espèce de vase qui s'appeloit *Bria*. D'autres veulent que le mot latin *sobrietas* vienne des deux autres mots *sine ebrietate*, sans ivresse. L'une et l'autre explication peut avoir son mérite. La dernière se rapporteroit au reste à la première, puisque *ebrietas* viendroit de *è briâ*, qui sort de la mesure.

Præterea, nomen *sobrietatis* à mensura sumptum esse videtur. Sed in omnibus quæ ad nos pertinent, debemus mensuram servare. Unde dicitur *ad Titum*, II : « Sobriè, et justè, et piè vivamus in hoc sæculo, » ubi dicit Glossa : « Sobriè in nobis, » et I. *ad Tim.*, II, dicitur : « Mulieres in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantes se. » Et sic videtur sobrietas esse non solùm in interioribus, sed etiam in his quæ pertinent ad exteriorem habitum. Non ergo propria materia sobrietatis est potus.

Sed contra est, quòd dicitur *Eccl.*, XXXI : « Æqua vita hominibus vinum in sobrietate. Si bibas illud moderatè, eris sobrius. »

(Conclusio. — Sobrietas maximè circa potum inebriandi vim habentem versatur.)

Respondeo dicendum, quòd virtutes quæ ab aliqua generali conditione virtutis nominantur, illam materiam sibi specialiter vindicant in qua difficillimum et optimum est conditionem ejus observare; sicut fortitudo, pericula mortis, et temperantia, delectationes tactûs. Nomen autem sobrietatis sumitur à mensura. Dicitur enim aliquis sobrius, quasi *briam* (1) (id est, *mensuram*) servans : et ideo illam materiam specialiter sibi sobrietas ascribit in qua maximè laudabile est mensuram servare. Hujusmodi autem est potus inebriare valens, quia ejus usus mensuratus multùm confert; et immodicus excessus multùm lædit, quia impedit usum rationis, magis etiam quàm excessus cibi. Unde

(1) *Vasis genus* interpretatur Calepinus obiter, nec auctorem illius vel exemplum omnino affert. Lacerda verò ex Arnobio refert lib. VII, *brias pateris junctas*, et ex Glossis innominatim indicatis quòd fit *bria* γένος ἀρχείου, id est, sicut jam suprà, *vasis genus*, ut in Adversariis, num. 141, videre est. Hinc rectè pro mensura potuit S. Thomas interpretari, et ab ejus nomine derivare *sobrietatem*.

excès de table. Aussi la sainte Ecriture dit-elle, *Eccles.*, XXXI, que « la sobriété dans le boire est la santé de l'ame et du corps; car le vin pris en grande quantité produit l'irritation, la colère, et occasionne beaucoup de désastres. » La sobriété a donc pour objet spécial, non pas toute espèce de breuvages, mais ceux dont les fumées sont capables de troubler le cerveau, comme le vin et les liqueurs enivrantes. Cependant pris dans un sens général, le mot de sobriété peut s'appliquer à tout autre objet, comme nous l'avons déjà dit de la force et de la tempérance.

Je réponds aux arguments : 1° De même que le vin matériel enivre corporellement, de même aussi la sagesse est comme un breuvage spirituel et enivrant, parce qu'elle ravit l'ame par ses attraits, selon cette parole du Psalmiste, XXII : « Que mon calice enivrant est beau ! » C'est pourquoi on peut, par comparaison, appliquer la sobriété à la contemplation de la sagesse.

2° Tout ce qui tient à la tempérance est nécessaire à la vie présente, et tout ce qui est excès lui nuit; il faut donc y garder une certaine mesure, ce qui est l'office de la sobriété. C'est pourquoi la sobriété a la même signification que la tempérance. Mais comme un petit excès a plus d'inconvénients dans le boire que dans le manger, le boire est l'objet spécial de la sobriété.

3° Il faut en toute chose garder la mesure; mais la sobriété ne s'applique qu'aux choses où la mesure est par-dessus tout nécessaire.

ARTICLE II.

La sobriété est-elle par elle-même une vertu spéciale?

Il paroît que la sobriété n'est pas par elle-même une vertu spéciale. 1° L'abstinence a pour objet le boire et le manger. Or, le manger n'est

---

dicitur *Eccles.*, XXXI : « Sanitas est animæ et corpori, sobrius potus. Vinum multum potatum irritationem et iram et ruinas multas facit. » Et ideo specialiter sobrietas attenditur circa potum; non quemcumque, sed eum qui sua fumositate natus est caput conturbare, sicut vinum et omne quod inebriare potest. Communiter autem sumendo nomen *sobrietatis*, potest in quacumque materia dici, sicut et suprà dictum est de fortitudine et temperantia.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut vinum materiale inebriat corporaliter, ita etiam metaphoricè consideratio sapientiæ dicitur potus inebrians; propter hoc quòd suâ delectatione animum allicit, secundùm illud *Psalm.* XXII : « Calix meus inebrians quàm præclarus est! » Et ideo circa contemplationem sapientiæ per similitudinem quamdam *sobrietas* dicitur.

Ad secundum dicendum, quòd omnia quæ ad temperantiam propriè pertinent, necessaria sunt præsenti vitæ, et eorum excessus nocet. Et ideo in omnibus necessarium est adhibere mensuram, quod pertinet ad officium sobrietatis. Propter quod nomine *sobrietatis* temperantia significatur. Sed modicus excessus in potu plus nocet quàm in aliis. Et ideo sobrietas specialiter est circa potum.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis in omnibus requiratur mensura, non tamen sobrietas propriè in omnibus dicitur; sed in quibus mensura est maximè necessaria.

ARTICULUS II.

Utrùm sobrietas sit per se virtus specialis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd sobrietas non sit per se quædam specialis virtus. Abstinentia enim attenditur et circa cibos

pas l'objet d'une vertu spéciale. Donc la sobriété, qui a pour objet le boire, n'est pas non plus une vertu spéciale.

2° L'abstinence et la gourmandise ont pour objet les plaisirs du toucher, *qui est le sens de l'aliment.* Or, l'aliment se compose du boire et du manger, car le corps a autant besoin de l'humide que du sec. Donc la sobriété, qui a pour objet le boire, n'est pas une vertu spéciale.

3° De même qu'on distingue le manger du boire, on distingue aussi diverses sortes de mets et divers genres de breuvages. Si donc la sobriété étoit par elle-même une vertu spéciale, il devroit y avoir autant de vertus spéciales qu'il y a de différentes sortes de mets et de breuvages, ce qui n'est pas. Donc la sobriété n'est pas une vertu spéciale.

Mais Macrobe assigne la sobriété comme une partie spéciale de la tempérance (1).

(Conclusion. — La sobriété est une vertu spéciale, par laquelle nous éloignons l'obstacle particulier que la raison rencontre dans les excès du vin.)

Comme nous l'avons dit, l'office de la vertu morale est de conserver l'usage de la raison contre tout ce qui peut l'empêcher. Là donc où la raison rencontre un obstacle particulier, il est nécessaire qu'il y ait une

(1) Voici le passage de Macrobe dont parle notre saint auteur : « C'est le propre de la tempérance de ne rien désirer dont elle puisse se repentir, de ne blesser en rien les lois de la modération, de dompter la cupidité sous le joug de la raison. » Et il ajoute : « La tempérance est toujours accompagnée de la modestie, de la honte, de l'abstinence, de la chasteté, de l'honnêteté, de la modération, de l'économie, de la *sobriété* et de la pudicité. » *Super somnium Scipionis*, lib. II, cap. VIII. On voit que Macrobe compte en effet la sobriété parmi les autres parties de la tempérance. Ce n'est pas sans étonnement qu'on remarque chez les anciens une si parfaite connoissance des vertus qu'ils pratiquoient si peu. Au milieu de leurs ténèbres et de leurs vices, leur raison savoit encore découvrir la vérité, et ils lui rendoient hommage alors même que leur cœur n'avoit plus la force de la suivre. Tant la conscience est impérissable dans l'homme!

---

et circa potum. Sed circa cibos non est specialiter aliqua specialis virtus. Ergo nec sobrietas, quæ est circa potum, est aliqua specialis virtus.

2. Præterea, abstinentia et gula sunt circa delectationes tactûs, in quantum *sensus est alimenti* (1). Sed cibus et potus simul cedunt in alimentum : simul enim indiget animal nutriti humido et sicco. Ergo sobrietas, quæ est circa potum, non est specialis virtus.

3. Præterea, sicut in his quæ ad nutritionem pertinent, distinguitur cibus à potu, ita etiam distinguuntur diversa genera ciborum, et diversa genera potuum. Si ergo sobrietas esset per se quædam specialis virtus, videretur quòd circa quamlibet differentiam potûs vel cibi sit quædam specialis virtus, quod est inconveniens. Non ergo videtur quòd sobrietas sit specialis virtus.

Sed contra est, quòd Macrobius ponit sobrietatem specialem partem temperantiæ (ubi suprà.)

(Conclusio. — Sobrietas est quædam specialis virtus, qua removemus speciale rationis impedimentum ex nimio potu vini proveniens.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, ad virtutem moralem pertinet conservare bonum rationis contra ea quibus potest impediri : et ideo ubi invenitur speciale impedimentum rationis, ibi necesse est esse spe-

(1) Supple, *in quantum tactus est sensus alimenti*, ut Philosophus insinuat lib. III. *De anima*, text. 63, ubi ex eo probat necessarium esse tactum cuilibet animali, nec sine tactu conservari ullum animal posse, quia nonnisi alimento gustato conservatur; *est autem gustus tactus quidam, scilicet alimenti.*

vertu morale pour l'éloigner. Or, les breuvages enivrants privent l'homme de sa raison, en troublant le cerveau par leurs fumées. Il falloit donc pour éloigner cet obstacle une vertu spéciale, qui est la sobriété.

Je réponds aux arguments : 1° Le boire et le manger peuvent généralement nous priver de la raison en l'absorbant par l'excès du plaisir; et sous ce rapport l'abstinence a en général pour objet le manger et le boire. Mais comme les breuvages enivrants troublent la raison d'une manière particulière, ils exigent une vertu spéciale.

2° La vertu d'abstinence a pour objet le boire et le manger, non parce qu'ils nourrissent, mais parce qu'ils peuvent troubler la raison. Cette vertu ne doit donc pas se diviser d'après les différentes sortes d'aliments.

3° Ce que l'on considère en tous les breuvages enivrants, c'est le trouble qu'ils apportent dans la raison; leur diversité n'est donc qu'un accident par rapport à la vertu. C'est pourquoi celle-ci ne devoit pas se diviser d'après les différentes sortes de breuvages. Il faut en dire autant de la diversité des mets.

ARTICLE III.

L'usage du vin est-il tout-à-fait illicite?

Il paroît que l'usage du vin est entièrement illicite. 1° Sans la sagesse on ne sauroit être dans la voie du salut; car il est dit dans la sainte Ecriture, *Sap.*, VII : « Dieu n'aime que celui qui habite avec la sagesse. » Et plus bas, IX : « C'est par la sagesse que furent guéris tous ceux qui plurent au Seigneur dès le commencement. » Or, l'usage du vin empêche la sagesse; car il est dit dans l'Ecclésiaste, II : « J'ai résolu dans mon cœur

---

cialem virtutem ad illud removendum. Potus autem inebrians habet specialem rationem impediendi usum rationis, in quantum scilicet perturbat cerebrum sua fumositate. Et ideo ad removendum hoc impedimentum rationis requiritur specialis virtus, quæ est sobrietas.

Ad primum ergo dicendum, quòd cibus et potus communiter impedire possunt bonum rationis, absorbendo eam per immoderantiam delectationis : et quantum ad hoc communiter circa cibum et potum est abstinentia. Sed potus inebriare valens, impedit speciali ratione, ut dictum est; et ideo requirit specialem virtutem.

Ad secundum dicendum, quòd virtus abstinentiæ non est circa cibos et potus, in quantum sunt nutritiva, sed in quantum impediunt rationem. Et ideo non oportet quòd specialitas virtutis attendatur secundùm rationem nutritionis.

Ad tertium dicendum, quòd in omnibus potibus inebriare valentibus est una et eadem ratio impediendi rationis usum : et sic illa potuum diversitas per accidens se habet ad virtutem. Et propter hoc, secundùm hujusmodi diversitatem, virtutes non diversificantur. Et eadem ratio est de diversitate ciborum.

ARTICULUS III.

Utrùm usus vini totaliter sit illicitus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd usus vini totaliter sit illicitus. Sine sapientia enim non potest aliquis esse in statu salutis. Dicitur enim *Sap.*, VII : « Neminem diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat. » Et infra IX : « Per sapientiam sanati sunt, quicumque placuerunt tibi Domine à principio. » Sed usus vini impedit sapientiam. Dicitur enim *Eccles.*, II : « Cogitavi in corde meo abstrahere à vino car-

de priver ma chair de vin, pour appliquer mon ame à la sagesse. » Donc l'usage du vin est généralement illicite.

2° Saint Paul dit dans son Epître aux Romains, XIV : « Il est bon de ne pas manger de viande et de ne point boire de vin, ni de rien faire qui puisse offenser ton frère, le scandaliser, ou le rendre foible. Or, c'est une faute de s'éloigner du bien de la vertu, aussi bien que de scandaliser ses frères. Donc il n'est pas permis de boire du vin.

3° Selon saint Jérôme, « le vin a été permis avec les viandes après le déluge; mais notre Seigneur est venu à la fin des siècles, pour rétablir les choses comme elles étoient au commencement. » Donc l'usage du vin doit être défendu sous la loi chrétienne.

Mais saint Paul écrit à Timothée, V : « Ne buvez plus d'eau, mais usez d'un peu de vin à cause de votre estomac et de vos infirmités fréquentes. » Il est dit encore dans la sainte Ecriture, *Eccles.*, XXXI, que « le vin pris avec modération réjouit le cœur et l'ame. »

(CONCLUSION. — Quoique l'usage du vin ne soit pas en soi illicite, il peut le devenir par accident, s'il trouble la raison, si l'on dépasse la mesure, si l'on a fait vœu de n'en pas boire, s'il est une cause de scandale.)

Il n'y a point de mets ni de breuvages qui soient en soi illicites, selon cette parole de notre Seigneur, *Matth.*, XV : « Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme. » C'est pourquoi il n'est pas en soi défendu de boire du vin. Cependant cela peut devenir illicite par accident, soit à cause de celui qui boit, dont la raison est facilement troublée, ou qui a fait vœu de n'en pas boire (1), soit par la manière de boire,

(1) Le vœu de ne pas boire de vin, ni rien de ce qui peut enivrer, étoit assez fréquent chez les Juifs. C'étoit une des obligations des Nazaréens. « L'homme ou la femme qui auront

---

nem meam, ut transferrem animum meum ad sapientiam. » Ergo potus vini est universaliter illicitus.

2. Præterea, Apostolus dicit *ad Rom.*, XIV : « Bonum est non manducare carnem, et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur. » Sed cessare à bono virtutis est vitiosum; et similiter fratribus scandalum ponere. Ergo uti vino est illicitum.

3. Præterea, Hieronymus dicit quòd « vinum cum carnibus post diluvium est dedicatum, Christus autem venit in fine sæculorum, et extremitatem retraxit ad principium (1). » Ergo tempore Christianæ legis videtur esse illicitum uti vino.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit I. *ad Timoth.*, V : « Noli adhuc aquam bibere, sed modico vino utere propter stomachum tuum, et frequentes tuas infirmitates. » Et *Eccles.*, XXXI, dicitur : « Exultatio animæ et cordis, vinum moderatè potatum. »

(CONCLUSIO. — Quanquam vini usus secundum se illicitus non sit, per accidens tamen illicitus reddi potest, vel ex bibentis læsione, vel si mensuram excedat, aut contra votum suscipiatur, vel scandali causa sit.)

Respondeo dicendum, quòd nullus cibus vel potus secundùm se consideratus est illicitus, secundùm sententiam Domini dicentis *Matth.*, XV : « Non quod intrat in os, coinquinat hominem. » Et ideo bibere vinum (secundùm se loquendo) non est illicitum. Potest tamen reddi illicitum per accidens. Quandoque quidem ex conditione bibentis; quia vino de facili læditur; vel, quia ex speciali voto obligatur ad vinum non bibendum. Quandoque autem ex modo bibendi; quia scilicet mensuram in bi-

(1) Refertur in *Decretis*, dist. 35, cap. *Ab exordio*, non eadem serie qua hîc, sed immu-

lorsque l'on dépasse les bornes raisonnables; soit à cause des autres qui s'en scandalisent.

Je réponds aux arguments : 1° On peut avoir la sagesse de deux façons : d'abord d'une manière commune, et qui suffit au salut. Pour posséder ainsi la sagesse il n'est pas nécessaire de s'abstenir entièrement de vin, mais seulement d'en faire un usage modéré. On peut avoir ensuite la sagesse dans son degré de perfection, pour lequel il est quelquefois nécessaire de s'abstenir entièrement de vin selon les conditions des personnes et des lieux.

2° Saint Paul ne dit pas d'une manière absolue qu'il soit bon de s'abstenir de vin, mais dans le cas où quelques-uns s'en scandalisent.

3° Notre Seigneur nous détourne de certaines choses, des unes parce qu'elles sont tout-à-fait illicites, des autres parce qu'elles sont un obstacle à la perfection. C'est ainsi qu'il conseille à plusieurs de s'abstenir de vin, pour s'adonner à la perfection, comme il les éloigne aussi des richesses et des autres choses de ce genre.

ARTICLE IV.

La sobriété est-elle plus nécessaire dans les personnes considérables?

Il paroît que la sobriété est plus nécessaire aux personnes qui sont dignes de considération. 1° La vieillesse donne à l'homme une certaine supériorité; aussi doit-on aux vieillards honneur et respect, selon cette parole du Lévitique, XIX : « Lève-toi en présence d'une tête blanchie,

fait vœu de se sanctifier et qui voudront se consacrer au Seigneur, s'abstiendront de vin et de tout ce qui peut enivrer. » *Nomb.*, VI, 2. Et un peu plus loin Moïse ajoute : « Telle la

---

bendo excedit. Quandoque autem ex parte aliorum, qui ex hoc scandalizantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sapientia potest haberi dupliciter. Uno modo, secundùm modum communem, prout sufficit ad salutem : et sic non requiritur ad sapientiam habendam quòd aliquis à vino omnino abstineat, sed quòd abstineat ab immoderato usu vini. Alio modo, secundùm quemdam perfectionis gradum : et sic requiritur in aliquibus ad perfectè sapientiam percipiendam, quòd omnino à vino abstineant, secundùm conditiones quarumdam personarum et locorum.

Ad secundum dicendum, quòd Apostolus non simpliciter dicit bonum esse abstinere à vino, sed in casu in quo ex hoc aliqui scandalizantur.

Ad tertium dicendum, quòd Christus retrahit nos à quibusdam sicut omnino illicitis, à quibusdam verò sicut ab impedimentis perfectionis. Et hoc modo retrahit aliquos à vino, propter studium perfectionis, sicut et à divitiis et ab aliis hujusmodi.

ARTICULUS IV.

Utrùm sobrietas magis requiratur in majoribus personis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd sobrietas magis requiratur in majoribus personis. Senectus enim excellentiam quamdam homini præstat; unde et senibus honor et reverentia debetur, secundùm illud *Levit.*, XIX : « Coram cano capite consurge (1), et honora personam

tatis ac transpositis verbis ex lib. I. *Contra Jovinian.*, sed quoad sensum perinde est : Extremitatem autem retrahere ad principium, est nos qui ad extremum tempus pertinemus ad illum usum reducere, qui tempus diluvii præcessit, cùm nec vinum in usu esset, nec carnes.

(1) Vel coram *cano vultu* (ex græco τοῦ προσώπου πολιοῦ), cùm et citiùs barba canescat passim quàm capilli, et sic in vultu canities magis quàm in capite senum appareat.

et honore la personne du vieillard. » Or, saint Paul dit qu'il faut exhorter spécialement les vieillards à la sobriété, selon ce passage de son Epître à Tite, II : « Que les vieillards soient sobres. » Donc la sobriété est surtout obligatoire pour les personnes de considération.

2° L'évêque tient le premier rang dans l'Eglise. Or, saint Paul lui recommande la sobriété, dans ce passage de sa première Epître à Timothée, III : « Il faut que l'évêque soit irréprochable, qu'il n'ait eu qu'une seule femme, qu'il soit sobre, prudent, etc. » Donc la sobriété est surtout nécessaire aux personnes considérables.

3° La sobriété implique l'abstinence du vin. Or, le vin est interdit aux rois, qui sont placés au sommet des choses humaines, tandis qu'on le permet à ceux qui ont éprouvé quelque chagrin. La sainte Ecriture dit en effet, *Proverb.*, XXXI : « Ne donnez pas de vin aux rois (1). » Et elle ajoute ensuite : « Donnez de la bière à ceux qui sont tristes, et du vin à ceux qui sont dans un amer chagrin. » Donc la sobriété est plus nécessaire aux personnes de haut rang.

Mais saint Paul dit, I. *Timoth.*, III : « Que les femmes soient également pudiques, sobres, etc. » Et il ajoute dans son Epître à Tite, II : « Exhortez aussi les jeunes gens à la sobriété (2). »

(Conclusion. — La sobriété est plus nécessaire aux femmes et aux

loi du Nazaréen pendant le temps de sa consécration, lorsqu'il aura voué son offrande au Seigneur; » *ibid.*, v. 21. On voit par ce dernier verset qu'il y avoit des Nazaréens temporaires; mais il y en avoit aussi de perpétuels comme Samson et Samuel (*Jug.*, XIII, 15, et I. *Rois*, I, 11).

(1) « Ne donnez pas de vin aux rois, parce qu'il n'y a plus rien de secret là où règne l'ivresse, » et la sainte Ecriture ajoute encore cette touchante raison : « de peur qu'ils n'oublient la justice, et qu'ils ne méprisent la cause des enfants du pauvre. » « Mais donnez la bierre à ceux qui sont tristes, etc. « Ce que le vénérable Bède explique ainsi d'une manière allégorique : « Ne donnez pas de vin, en qui est la luxure, aux fidèles qui sont les membres du Roi éternel; mais donnez le vin céleste à ceux qui sont tristes, de peur qu'ils ne succombent au désespoir si vous les privez de cette divine et salutaire consolation. »

(2) Voici tout ce passage de saint Paul, rempli des plus utiles conseils pour tous les âges

---

senis. » Sed Apostolus specialiter senes dicit esse ad sobrietatem exhortandos, secundùm illud *ad Titum*, II : « Senes, ut sobrii sint. » Ergo sobrietas maximè requiritur in excellentioribus personis.

2. Præterea, Episcopus in Ecclesia excellentissimum gradum habet, cui per Apostolum indicitur sobrietas, secundùm illud I. *ad Tim.*, III : « Oportet episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum, sobrium, prudentem, etc. » Ergo sobrietas maximè requiritur in personis excellentioribus.

3. Præterea, sobrietas importat abstinentiam à vino (1) : sed vinum interdicitur regibus, qui tenent summum locum in humanis rebus; conceditur autem his qui sunt in statu desolationis, secundùm illud *Prov.*, XXXI : « Noli regibus dare vinum (1). » Et postea subdit : « Date siceram mœrentibus, et vinum his qui amari sunt animo. » Ergo sobrietas magis requiritur in excellentioribus personis.

Sed contra est, quod Apostolus dicit I. *Tim.*, III : « Mulieres similiter pudicas, sobrias, etc. » Et *ad Titum.*, II, dicit : « Juvenes similiter hortare ut sobrii sint. »

(Conclusio. — Mulieribus et juvenibus, si

(1) Juxta propriam vocabuli significationem jam art. 1 explicatam.

(2) Ubi etiam ad majorem emphasim geminatur : *Noli regibus, ô Lamuel, noli regibus dare vinum.* Et mox redditur causa inferiùs notanda.

jeunes gens, à cause de leur penchant aux voluptés du corps, ainsi qu'aux vieillards et aux personnes considérables, à cause du besoin où elles sont d'avoir une raison plus ferme.)

La vertu se rapporte à deux choses. Premièrement, au vice contraire qu'elle exclut, et aux concupiscences qu'elle réprime. Secondement, à la fin à laquelle elle conduit. Une vertu peut donc être plus nécessaire à quelques personnes par un double motif. D'abord, à cause du penchant qui entraîne plus violemment ces personnes aux concupiscences qu'elle réprime et aux vices qu'elle détruit. Sous ce rapport la sobriété est surtout nécessaire aux jeunes gens, à cause de la force que l'ardeur de l'âge donne en eux à l'amour des plaisirs (1); et aux femmes, parce qu'elles n'ont pas assez de vigueur d'esprit pour résister à la concupiscence. Aussi, selon Valère Maxime, l'usage du vin étoit-il inconnu aux femmes chez les anciens Romains (2). En second lieu la sobriété est encore nécessaire plus particulièrement à certaines personnes, à cause des devoirs qu'elles ont à remplir. Car le vin, pris avec excès, troublant l'usage de la raison, les vieillards doivent s'en abstenir pour pouvoir instruire les autres; les évêques et les ministres de l'Eglise pour vaquer dévotement à leurs exercices spirituels; les rois pour gouverner leurs peuples avec sagesse. Et ainsi se trouvent résolues toutes les objections.

de la vie : « Enseignez aux vieillards, disoit-il à Tite son disciple, à être sobres, honnêtes, modérés, et à se conserver purs dans la foi, dans la charité, dans la patience. Apprenez de même aux femmes avancées en âge à faire voir dans tout leur extérieur une sainte modestie, à n'être ni médisantes, ni sujettes au vin, mais à donner de bonnes instructions, en inspirant la sagesse aux jeunes femmes, et en leur apprenant à aimer leurs maris et leurs enfants, à être prudentes, chastes, sobres, attachées à leur ménage, bonnes, soumises à leurs maris, afin que la parole de Dieu ne soit point exposée aux blasphèmes et aux médisances. Exhortez aussi les jeunes hommes à être sobres. Enfin donnez vous-même à tous l'exemple des bonnes œuvres, etc. » *Tit.*, II, 2 et suiv.

(1) « Les feux de l'Etna, disoit saint Jérôme, les forges de Vulcain, le Vésuve et l'Olympe n'ont pas d'ardeurs plus brûlantes que celles qui dévorent la moelle des jeunes gens remplis de vin. »

(2) L'usage du vin fut autrefois inconnu aux femmes romaines, qui craignoient de tomber

---

respiciamus pronitatem ad voluptates corporis consectandas, senibus verò et honoratis personis, si respiciamus rationem, qua illæ personæ præcipuè vigere debent, sobrietas magis est necessaria.)

Respondeo dicendum, quòd virtus habet habitudinem ad duo. Uno quidem modo ad contraria vitia quæ excludit, et concupiscentias quas refrænat. Alio modo, ad finem in quem perducit. Sic ergo aliqua virtus magis requiritur in aliquibus duplici ratione. Uno modo, quia in eis est major pronitas ad concupiscentias, quas oportet per virtutem refrænari, et ad vitia quæ per virtutem tolluntur. Et secundùm hoc sobrietas maximè requiritur in juvenibus et mulieribus; quia in juvenibus viget concupiscentia delectabilis, propter fervorem ætatis. In mulieribus autem non est sufficiens robur mentis ad hoc quòd concupiscentiis resistant; unde secundùm Valerium Maximum mulieres apud Romanos antiquitus non bibebant vinum. Alio verò modo sobrietas magis requiritur in aliquibus, utpote magis necessaria ad propriam operationem ipsorum. Vinum autem immoderatè sumptum præcipuè impedit usum rationis. Et ideo senibus in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem, et episcopis seu quibuslibet Ecclesiæ ministris, qui mente devota debent spiritualibus officiis insistere, et regibus qui per sapientiam debent populum subditum gubernare, specialiter sobrietas indicitur. Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUESTION CL.

De l'ivresse.

Parlons maintenant de l'ivresse.

Sur ce point quatre questions se présentent : 1° L'ivresse est-elle un péché? 2° Est-elle un péché mortel? 3° Est-elle le plus grand des péchés? 4° Excuse-t-elle de péché?

ARTICLE I.

L'ivresse est-elle un péché?

Il paroît que l'ivresse n'est pas un péché. 1° Tout péché a un autre péché qui lui est opposé : ainsi l'audace est le contraire de la timidité, et la présomption est opposée à la pusillanimité. Or, aucun péché n'est le contraire de l'ivresse. Donc celle-ci n'est pas un péché.

2° « Tout péché est volontaire, » dit saint Augustin, *De vera Relig.*, XIV. Or, nul ne désire être ivre, parce que personne ne veut perdre l'usage de la raison. Donc l'ivresse n'est pas un péché.

3° On est coupable d'offrir à un autre une occasion de pécher. Si donc l'ivresse étoit un péché, il s'ensuivroit que ceux qui invitent à boire des personnes qui s'enivrent, seroient coupables : ce qui paroît bien dur.

4° Tout péché mérite une correction. Or, on ne doit pas employer de correction pour les personnes ivres, selon cette parole de saint Grégoire : « Il faut être indulgent pour les ivrognes, de peur qu'en voulant les corriger ils ne deviennent pires. » Donc l'ivresse n'est pas un péché.

dans quelque opprobre; car il n'y a qu'un pas de Bacchus à Vénus, et ce degré, l'intempérance l'a bientôt franchi. » Lib. II, cap. I, num. 5.

QUÆSTIO CL.

De ebrietate, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de ebrietate.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm ebrietas sit peccatum. 2° Utrùm sit peccatum mortale. 3° Utrùm sit gravissimum peccatorum. 4° Utrùm excuset à peccato.

ARTICULUS I.

Utrùm ebrietas sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd ebrietas non sit peccatum. Omne enim peccatum habet aliud peccatum sibi oppositum, sicut timiditati audacia, et pusillanimitati præsumptio opponitur. Sed ebrietati nullum peccatum opponitur. Ergo ebrietas non est peccatum.

2. Præterea, « omne peccatum est voluntarium (ex Augustino, lib. *De vera Religione*, cap. 14). Sed nullus vult esse ebrius, quia nullus vult privari usu rationis. Ergo ebrietas non est peccatum.

3. Præterea, « quicumque est alteri causa peccandi, peccat. » Si ergo ebrietas esset peccatum, sequeretur quòd illi qui alios invitant ad potum quo inebriantur, peccarent, quod videtur esse valde durum.

4. Præterea, « omnibus peccatis correctio debetur. » Sed ebriis non adhibetur correctio. Dicit enim Gregorius quòd « cum venia suo ingenio sunt relinquendi, ne deteriores fiant, si à tali consuetudine evellantur. » Ergo ebrietas non est peccatum.

Mais saint Paul dit, *Rom.*, XIII, qu'il ne faut pas vivre « dans les débauches et l'ivrognerie (1). »

(Conclusion. — L'ivresse, en tant qu'elle exprime une concupiscence ou un usage déréglé du vin, est plutôt un vice que celle qui consiste dans la privation de la raison.)

L'ivresse peut s'entendre de deux façons. Elle peut signifier d'abord l'état d'un homme qui n'a plus sa raison pour avoir bu trop de vin, et sous ce rapport elle n'exprime pas la faute, mais une conséquence de la faute qui est déjà une punition. En second lieu, l'ivresse peut signifier l'acte par lequel on est tombé en cet état. Or, cet acte peut avoir causé l'ivresse de deux façons. D'abord par la trop grande force du vin, qui n'étoit point connue de celui qui le buvoit. Dans ce cas l'ivresse n'est point coupable, surtout si l'on n'y a point mis de négligence. C'est ainsi que l'on croit que Noë s'enivra, comme nous le lisons dans la Genèse. Mais si l'ivresse est le résultat d'un désir et d'un usage déréglée du vin, elle constitue un péché qui est compris dans la gourmandise, comme l'espèce dans le genre. Car la gourmandise se divise en excès du manger et du boire, qui sont tous deux défendus par saint Paul.

Je réponds aux arguments : 1° Selon le Philosophe, *Ethic.*, III, l'insensibilité, qui est opposée à la tempérance, étant un vice fort rare, on ne lui a pas donné de nom, non plus qu'à ses différentes espèces, qui répondent aux diverses espèces de tempérance. C'est pourquoi l'on ne sait comment appeler le vice qui est opposé à l'ivresse. Cependant on ne

(1) Saint Paul venoit de dire au verset précédent : « Rejetons les œuvres de ténèbres, » au nombre desquels il paroît ranger les débauches et l'ivrognerie, puisqu'il les nomme aussitôt après, en tête des choses dont il faut s'abstenir. Au reste, dans son Epître aux Galates, V, 21, il place les débauches de table et l'ivrognerie parmi les actions qui ferment l'entrée du royaume des cieux : *Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.* Ce qui prouve qu'il regardoit l'ivresse comme un péché mortel.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Rom.*, XIII : « Non in comessationibus et ebrietatibus. »

(Conclusio. — Ebrietas, quæ est inordinata vini concupiscentia vel usus, vitium judicatur magis quàm illa quæ in rationis privatione consistit.)

Respondeo dicendum, quòd ebrietas dupliciter potest accipi. Uno modo, prout significat ipsum defectum hominis, qui accidit ex multo vino potato; ex quo sit ut non sit compos rationis; et secundùm hoc ebrietas non nominat culpam, sed defectum pœnalem consequentem ex culpa. Alio modo ebrietas potest nominare actum quo quis in hunc defectum incidit : qui potest causare ebrietatem dupliciter. Uno modo, ex nimia vini fortitudine præter opinionem bibentis : et sic etiam ebrietas potest accidere sine peccato; præcipuè si non ex negligentia hominis contingat : et sic creditur Noe inebriatus fuisse, ut legitur *Genesis*, IX. Alio modo ex inordinata concupiscentia et usu vini : et sic ebrietas ponitur esse peccatum, et continetur sub gula, sicut species sub genere. Dividitur enim gula in *comessationem* et *ebrietatem*, quas prohibet Apostolus in authoritate inductâ.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in III. *Ethic.*, insensibilitas quæ opponitur temperantiæ, non multum contingit. Et ideo tam ipsa quàm omnes ejus species, quæ opponuntur diversis speciebus temperantiæ, nomine carent : unde et vitium quod opponitur ebrietati, innominatum est (1). Et tamen

(1) Ex cap. 14, græco-lat., colligitur, vel 21 in antiquis, et apud S. Thomam, lect. 21,

sauroit excuser de péché celui qui nuiroit gravement à sa santé en s'abstenant sciemment de vin.

2° On prend ici l'ivresse pour l'état d'ivresse qui est involontaire. Mais l'usage immodéré du vin est volontaire, et c'est en cela que consiste le péché.

3° De même que l'on excuse de péché celui qui s'enivre parce qu'il ne connoît pas la force du vin, il faut excuser aussi celui qui invite quelqu'un à boire, s'il ignore qu'il va s'enivrer. Mais ôtez l'ignorance, et tous deux sont coupables.

4° Il faut quelquefois retarder la correction du pécheur, dans la crainte qu'il ne devienne pire, comme nous l'avons montré plus haut, quest. XXXIII, art. 6. C'est pourquoi saint Augustin, *Epist. ad Aurelium episcop.*, LXIV, dit en parlant de la gourmandise et de l'ivresse : « Ce n'est pas, à mon avis, par la rigueur, par la dureté, par le commandement, que l'on corrige ces vices, mais par de bonnes paroles, plutôt que par des menaces. Il faut garder la sévérité pour les cas particuliers et rares, et user d'indulgence avec la multitude des pécheurs. »

ARTICLE II.

L'ivresse est-elle un péché mortel ?

Il paroît que l'ivresse n'est pas un péché mortel. 1° Saint Augustin, dans son sermon du Purgatoire, dit que « l'ivresse seroit un péché mortel, si elle se répétoit fréquemment. » Or, la fréquence des fautes n'est pas

---

si quis scienter in tantum à vino abstineret, ut naturam multùm gravaret, à culpa immunis non esset.

Ad secundum dicendum, quòd objectio illa procedit de defectu consequenti, qui est involuntarius. Sed immoderatus usus vini est voluntarius, in quo peccati ratio consistit.

Ad tertium dicendum, quòd sicut ille qui inebriatur, excusatur à peccato si ignoret fortitudinem vini, ita etiam ille qui invitat aliquem ad bibendum, excusatur à peccato, si ignoret talem esse conditionem bibentis, ut ex hoc potu inebrietur. Sed si ignorantia desit, neuter à peccato excusatur.

Ad quartum dicendum, quòd aliquis correctio peccatoris est intermittenda, ne fiat inde deterior, ut suprà dictum est (quæst. 33, art. 6). Unde Augustinus dicit in Epistola *ad Aurelium Episcopum* (scilicet 64), de comessationibus et ebrietatibus loquens : « Non asperè, quantum existimo, non durè, non imperiosè, ista tolluntur; sed magis docendo quàm jubendo, magis monendo quàm minando. Sic enim agendum est cum multitudine peccantium, severitas autem exercenda est in peccata paucorum. »

ARTICULUS II.

Utrùm ebrietas sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quod ebrietas non sit peccatum mortale. Augustinus enim in *Sermone de Purgatorio* dicit, « ebrietatem esse peccatum mortale, si sit assidua. » Sed assiduitas importat circumstantiam quæ non

æquivalenter sub his verbis : *Qui deficiant circa voluptates, minùsque illis oblectentur quàm oporteat, vix reperiri possunt; hœc enim stupiditas non est humana* (vel ex græco ἀναισθησία, *insensibilitas*). *Quapropter quia ejusmodi homines non admodum esse consueverunt, inde factum est ùt nec ullum consecuti sint nomen ;* quod ex cap. 11 priùs indicabatur ad marginem.

(1) De his etiam 1, 2, qu. 88, art. 5, ad 1 ; et II, *Sent.*, dist. 24, qu. 2, art. 6 corp.;

une circonstance qui change l'espèce du péché, et ainsi elle ne peut l'aggraver de telle sorte, que de véniel elle le rende mortel, comme nous l'avons montré plus haut, I, II, quest. LXXXVIII, art. 7. Donc si l'ivresse n'est pas par elle-même un péché mortel, elle ne le deviendra pas non plus de cette façon.

2° Saint Augustin dit dans le même sermon, que « toutes les fois que l'on mange ou que l'on boit plus qu'il n'est nécessaire, cela rentre dans les petits péchés. » Or, les petits péchés sont des péchés véniels. Donc l'ivresse causée par un excès de boisson, est un péché véniel.

3° On ne doit point faire de péché mortel pour sa santé (1). Or, les médecins conseillent quelquefois de boire beaucoup, afin de chasser les humeurs par le vomissement; et de cet excès suit l'ivresse. Donc l'ivresse n'est pas un péché mortel.

Mais on lit dans les Canons des apôtres : « Si l'évêque, le prêtre ou le diacre s'adonnent aux jeux de hasard ou à l'ivrognerie, qu'ils se corrigent ou qu'ils soient déposés. Si un sous-diacre, un lecteur, ou un chantre, se trouvent dans le même cas, qu'ils se corrigent, ou qu'ils soient privés de la communion. Il en sera de même pour le laïc. » Or, on n'inflige de telles peines que pour un péché mortel. Donc l'ivresse est un péché mortel.

(Conclusion. — L'ivresse volontaire est absolument un péché mortel.

La culpabilité de l'ivresse consiste, comme nous l'avons dit, dans un désir et un usage immodéré du vin. Or, il peut arriver trois choses : d'abord que l'on ignore la force du vin, et dans ce cas l'ivresse n'est pas un péché; ensuite que l'on sache bien que l'on a bu beaucoup, mais que

(1) C'est-à-dire que l'on ne doit point préférer le salut du corps au salut de l'ame : les biens spirituels étant supérieurs aux corporels, les biens éternels aux périssables.

---

trahit in aliam speciem peccati; et sic non potest in infinitum aggravare, ut de veniali faciat mortale, sicut ex supra dictis patet (1, 2, qu. 88, art. 7). Ergo si alias ebrietas non est peccatum mortale, nec etiam hoc modo erit peccatum mortale.

2. Præterea, Augustinus dicit in eodem sermine : « Quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quàm necesse est, ad minuta peccata noverit pertinere. » Peccata autem minuta dicuntur *venialia*. Ergo ebrietas quæ causatur ex immoderato potu, est peccatum veniale.

3. Præterea, « nullum peccatum mortale est faciendum propter medicinam. » Sed aliqui superfluè bibunt secundùm consilium medicinæ, ut postea per vomitum purgentur; et ex hoc superfluo potu sequitur ebrietas. Ergo ebrietas non est peccatum mortale.

Sed contra est, quòd in *Canonibus Apostolorum* legitur : « Episcopus, aut presbyter, aut Diaconus aleæ aut ebrietati deserviens (vel vocans) aut desinat, aut deponatur. Subdiaconus autem, lector, aut cantor similia faciens, aut desinat, aut communione privetur. Similiter laicus. » Sed tales pœnæ non infliguntur nisi pro peccato mortali. Ergo ebrietas est peccatum mortale.

(Conclusio. — Ebrietas voluntaria, peccatum mortale simpliciter est.)

Respondeo dicendum, quòd culpa ebrietatis, sicut dictum est, consistit in immoderato usu et concupiscentia vini. Hoc autem contingit esse tripliciter. Uno modo, sic quòd nesciat potum esse immoderatum, et inebriare potentem : et sic ebrietas potest esse sine peccato, sicut dictum est. Alio modo sic, quòd aliquis perci-

et qu. 2, de malo, art. 8, ad 3; et *ad Rom.*, XIII, lect. 3, col. 4; et in I. *ad Cor.*, V, lect. 3, col. 2.

l'on ne croie pas que ce vin puisse enivrer, et dans ce cas l'ivresse n'est qu'un péché véniel. Enfin il peut arriver que l'on s'aperçoive de l'excès et de la force du vin, et que cependant on préfère courir le risque de s'enivrer, plutôt que de cesser de boire. Ce cas est celui de l'ivresse proprement dite; car les péchés mortels se qualifient non d'après ce qui arrive par accident et contre l'intention, mais par ce que l'on a voulu faire. L'ivresse est donc alors un péché mortel, puisque l'homme s'est privé volontairement et sciemment de l'usage de la raison, dont il a besoin pour faire le bien et éviter le mal. Il pèche mortellement, en s'exposant au danger de pécher. « Evitons, dit saint Ambroise, *De Abraham*, I, 6, évitons l'ivresse, dans laquelle nous ne pouvons plus éviter le péché. Car quand nous sommes ivres, nous commettons sans le savoir des crimes qui nous eussent fait horreur si nous étions restés sobres. » L'ivresse est donc par elle-même un péché mortel.

Je réponds aux arguments : 1° Ce n'est pas seulement la fréquence des actes qui fait un péché mortel de la continuité de l'ivresse, mais la connoissance qu'elle donne de la force du vin, et de la facilité que l'on a de s'enivrer. Car il est impossible qu'un homme s'enivre assidûment, sans le faire sciemment et volontairement.

2° Manger ou boire plus qu'il ne faut est un acte de gourmandise qui n'est pas toujours un péché mortel. Mais c'est un péché mortel de boire sciemment jusqu'à l'ivresse. C'est pourquoi saint Augustin dit dans ses Confessions, X, 31 : « L'ivresse m'est en horreur; ne permettez pas qu'elle s'approche de moi. L'ivrognerie n'a jamais souri à votre serviteur.»

---

piat potum esse immoderatum, non æstimet potum esse inebriare potentem : et sic ebrietas potest esse cum peccato veniali. Tertio modo potest contingere quòd aliquis bene advertat potum esse immoderatum et inebriantem, et tamen magis vult ebrietatem incurrere, quàm à potu abstinere. Et talis propriè dicitur *ebrius*, quia mortalia recipiunt speciem non ab eis quæ per accidens eveniunt præter intentionem, sed ab eo quod est per se intentum. Et sic ebrietas est peccatum mortale, quia secundùm hoc homo volens et sciens privat se usu rationis, quo secundùm virtutem operatur, et peccata declinat : et sic peccat mortaliter, periculo peccandi se committens. Dicit enim Ambrosius in lib. *De Patriar.* (vel *De Abrah.*, lib. I, cap. 6) : « Vitandam discimus ebrietatem, per quam crimina cavere non possumus. Nam quæ sobrii cavemus, per ebrietatem ignorantes committimus (1). » Unde ebrietas, per se loquendo, est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quòd assiduitas facit ebrietatem esse peccatum mortale, non propter solam iterationem actûs, sed quia non potest esse quòd homo assiduè inebrietatur, quin sciens et volens ebrietatem incurrat; dum multoties experitur fortitudinem vini, et suam habilitatem ad ebrietatem.

Ad secundum dicendum, quòd plus sumere in cibo vel potu quàm necesse sit, pertinet ad vitium gulæ, quæ non semper est peccatum mortale. Sed plus sumere in potu scienter usque ad ebrietatem, hoc est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit in X. *Confess.* (cap. 31) : « Ebrietas longè est à me; misereberis ne appropinquet mihi. Crapula (2) autem nonnunquam subrepsit servo tuo. »

(1) Addit porrò ibidem ut sit efficacior probatio : *Parvum est quòd ea inflammet libidinem corporis, ipsa quoque mentem subruit, animum capit, sensum extorquet. Nesciunt quid loquantur qui nimio indulgent vino, etc.* Ut etiam refertur in *Decretis*, Causâ XV, qu. 1, cap. *Sanè discimus*, pro quo priùs *dicimus*.

(2) Sic ex græco κραιπάλη dicta, quòd faciat κάρηνον πάλλεσθαι, hoc est caput concuti.

3° Il faut régler le boire et le manger d'après ce qu'exige la santé du corps. Or, de même que ce qui suffit à un homme sain peut être excessif pour un malade, de même aussi ce qui est excessif pour un homme bien portant peut être modéré pour un malade. Ce que l'on mange ou ce que l'on boit de trop, d'après les conseils du médecin, pour provoquer un vomissement, peut donc ne pas être regardé comme excessif. Cependant comme il n'est pas nécessaire que ce soit un breuvage enivrant, puisque l'eau tiède suffit à atteindre ce but, on ne sauroit pour ce motif excuser quelqu'un de l'ivresse.

ARTICLE III.

L'ivresse est-elle le plus grand des péchés?

Il paroît que l'ivresse est le plus grand des péchés. 1° Selon saint Jean Chrysostôme, hom. 53 *in Matth.*, « le démon n'aime rien tant que l'ivresse et la débauche qui est la mère de tous les vices. » On lit aussi dans le Décret, que « les clercs doivent éviter avant tout l'ivresse qui est la source et l'aliment de tous les vices. »

2° On appelle péché ce qui nous prive des avantages de la raison. Or, rien ne nous la fait perdre autant que l'ivresse. Donc l'ivresse est le plus grand des péchés.

3° On reconnoît la grandeur d'une faute à la grandeur du châtiment. Or, l'ivresse paroît être punie par-dessus tout. Car, dit saint Ambroise,

---

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 141, art. 6), cibus et potus est moderandus secundùm quòd competit corporis valetudini. Et ideo sicut quandoque contingit ut cibus vel potus qui est moderatus sano, sit superfluus infirmo, ita etiam potest e converso contingere ut ille qui est superfluus sano, sit moderatus infirmo. Et hoc modo cùm aliquis multùm comedit vel bibit secundùm consilium medicinæ ad vomitum provocandum, non est reputandus superfluus cibus vel potus. Nec tamen ad vomitum provocandum requiritur quòd sit potus inebrians, quia etiam potus aquæ tepidæ vomitum causat; et ideo propter hanc causam non excusaretur aliquis ab ebrietate.

ARTICULUS III.

Utrùm ebrietas sit gravissimum peccatorum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd ebrietas sit gravissimum peccatorum. Dicit enim Chrysostomus (Homil. 58, in *Matth.*), quòd « nihil est ira dæmoni amicum, sicut ebrietas et lascivia quæ est mater omnium vitiorum. » Et in decreto dicitur distinctione trigesimaquinta : « Ante omnia clericis vitetur ebrietas, quæ omnium vitiorum fomes et nutrix est. »

2. Præterea, ex hoc dicitur aliquid esse peccatum, quòd bonum rationis excludit. Sed hoc maximè facit ebrietas. Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

3. Præterea, magnitudo culpæ ex magnitudine pœnæ ostenditur. Sed ebrietas videtur esse maximè punita. Dicit enim Ambrosius

et ab ebrietate differt quòd ebrietas omnem sensum adimat, ut jam suprà; crapula verò turbet aliquantulùm vel afficiat, sicut in lib. *Problematum* dicitur, sect. 3, num. 17. Unde omnem capitis noxam ex vini potione provenientem sic appellat Galenus ipse in Aphorismis, etsi alii non distinguunt.

De Helia et Jejun., V : « Il n'y auroit point aujourd'hui d'esclavage, s'il n'y avoit point eu d'ivresse (1). » Donc l'ivresse est le plus grand des péchés.

Mais selon saint Grégoire, les vices spirituels sont plus grands que les vices charnels. Or, l'ivresse étant comprise parmi ces derniers, elle ne sauroit être le plus grand des péchés.

(Conclusion. — L'ivresse n'est pas le péché le plus grave.)

On appelle mal ce qui prive du bien; et plus le bien dont le mal nous prive est grand, plus le mal est grave. Or, il est évident que le bien divin l'emporte sur le bien humain. C'est pourquoi les péchés qui vont directement contre Dieu, sont plus graves que le péché d'ivresse, qui est directement opposé au bien de la raison humaine.

Je réponds aux arguments : 1° L'homme est très-enclin aux péchés d'intempérance, parce que les concupiscences et les plaisirs de ce genre lui sont naturels. C'est pourquoi le démon aime beaucoup ces sortes de péchés, non pas qu'ils soient plus graves que les autres, mais parce qu'ils sont plus fréquents parmi les hommes.

2° On peut perdre le bien de la raison, soit par ce qui est contraire à la raison, soit par ce qui nous en enlève l'usage. Or, ce qui est contraire à la raison est plus mauvais que ce qui nous en enlève l'usage pour un moment. Car cet usage de la raison, dont l'ivresse nous prive pour un temps, peut être bon ou mauvais, tandis que les vertus que nous

(1) Saint Ambroise fait allusion à ces paroles de Noë : « Que Chanaan soit maudit, qu'il soit à l'égard de ses frères l'esclave des esclaves. » *Genes.*, IX, 25. Terribles paroles, et qui se sont si rigoureusement accomplies depuis tant de siècles! Les enfants de Cham ne sont pas seulement esclaves; on les emploie dans toute l'Asie au service des autres esclaves, ce qui est le dernier degré d'abaissement. Remarquons toutefois que l'ivresse de Noë ne fut que l'occasion de la faute de Cham, et que l'esclavage de sa race est la punition du mépris qu'il montra pour son père, ainsi que va le dire saint Thomas dans la réponse aux objections.

(lib. *De Helia et de Jejunio*, cap. 5), quòd « non esset hodie servitus, si non fuisset ebrietas. » Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

Sed contra est, quòd secundùm Gregorium (ut suprà qu. 148, art. 3), vitia spiritualia sunt majora quàm carnalia. Sed ebrietas continetur inter vitia carnalia. Ergo non est maximum peccatorum.

Conclusio. — Ebrietas non est gravissimum peccatorum.)

Respondeo dicendum, quòd ex hoc dicitur aliquid esse malum quòd privat bonum : unde quantò majus est bonum quod privatur per malum, tantò malum gravius est. Manifestum est autem quòd bonum divinum est majus quàm bonum humanum. Et ideo peccata quæ sunt directè contra Deum, sunt graviora peccato ebrietatis, quòd directè opponitur bono rationis humanæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad peccata intemperantiæ maximè homo habet pronitatem, propter hoc quòd hujusmodi concupiscentiæ et delectationes connaturales nobis sunt. Et secundùm hoc dicuntur hujusmodi peccata esse maximè amica diabolo; non quia sint aliis graviora, sed quia sunt apud homines frequentiora.

Ad secundum dicendum, quòd bonum rationis impeditur dupliciter. Uno modo, per id quod est contrarium rationi. Alio modo, per id quod aufert usum rationis. Plus autem habet de ratione mali id quod contrariatur rationi, quàm quod ad horam usum rationis aufert; usus enim rationis potest esse et bonus et malus, qui tollitur per ebrietatem. Sed bona virtutum

perdons par ce qui est contraire à la raison sont toujours bonnes (1).

3° L'esclavage n'est venu qu'accidentellement de l'ivresse. En effet Cham fut condamné à l'esclavage dans sa postérité par la malédiction de son père, dont il s'étoit moqué en le voyant ivre. Mais l'esclavage ne fut pas directement la peine de l'ivresse.

ARTICLE IV.

L'ivresse excuse-t-elle du péché?

Il paroît que l'ivresse n'excuse pas du péché. 1° Car, selon le Philosophe, *Ethic.*, III, « l'homme ivre mérite une double peine. » Donc l'ivresse aggrave le péché plutôt qu'elle ne l'excuse.

2° Un péché n'excuse par un autre péché, il l'accroît au contraire. Or, l'ivresse est un péché. Donc elle n'excuse pas du péché.

3° Selon le Philosophe, *Ethic.*, VI, « la raison de l'homme est troublée par la concupiscence aussi bien que par l'ivresse. » Or, la concupiscence n'excuse pas du péché. Donc l'ivresse n'en excuse pas non plus.

Mais selon saint Augustin, *Cont. Faust.*, XXII, 44, l'ivresse excusa Loth de son inceste.

(Conclusion. — Moins l'ivresse est volontaire, plus elle excuse du péché. Mais l'ivresse entièrement volontaire augmente la gravité du péché.)

Il faut distinguer, comme nous l'avons dit, l'état d'ivresse de l'acte

(1) L'ivresse nous fait perdre la raison pour un temps : mais, supposé qu'on ne se fût point enivré, quel usage eut-on fait de la raison? Peut-être un mauvais usage. Or, ce qui est contraire à la raison, c'est-à-dire le vice, nous enlève la vertu qui est toujours bonne, dont on ne peut jamais abuser, tandis qu'on abuse si souvent de la raison. Le bien dont nous prive l'ivresse est donc inférieur à celui dont nous privent les autres vices. L'ivresse n'est donc pas le péché le plus grave.

---

quæ tolluntur per ea quæ contrariantur rationi sunt semper bona.

Ad tertium dicendum, quòd servitus est consecuta ex ebrietate occasionaliter, in quantum Cham maledictionem servitutis in sua posteritate accepit, propter hoc quòd irrisit patrem inebriatum; non autem servitus fuit directè pœna ebrietatis.

ARTICULUS IV.

Utrùm ebrietas excuset à peccato.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd ebrietas non excuset à peccato. Dicit enim Philosophus in III. *Ethic.*, quòd « ebrius meretur duplices multationes. » Ergo ebrietas magis aggravat peccatum quàm excuset.

2. Præterea, non excusatur peccatum per peccatum, sed magis augetur. Ebrietas autem est peccatum. Ergo non excusat à peccato.

3. Præterea, Philosophus dicit in VI. *Ethic.*, quòd « sicut ratio hominis ligatur per ebrietatem, ita ligatur per concupiscentiam. » Sed concupiscentia non excuset à peccato. Ergo etiam neque ebrietas.

Sed contra est, quod Loth excusatur ab incestu propter ebrietatem, ut Augustinus dicit *Contra Faustum* (lib. XXII, cap. 44).

(Conclusio. — Ebrietatis vitium, quò minùs voluntarium est, eò magis à peccato excusat. Ebrietas autem simpliciter voluntaria aggravat peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd in ebrietate duo attenduntur, sicut dictum est (art. 1), scilicet defectus consequens, et actus præcedens. Ex

(1) De his etiam 1, 2, qu. 76, art. 4, ad 1 et ad 4; et II, *Sent.*, dist. 22, qu. 2, art. 2, ad 2.

qui précède l'ivresse. Dans le premier cas, comme l'homme n'a plus l'usage de la raison, l'ivresse excuse du péché, dont elle est cause involontairement et par ignorance. Quant à l'acte qui précède, s'il n'a point été coupable, le péché qui s'ensuit ne sera pas coupable non plus, comme il est peut-être arrivé pour Loth (1). Mais si cet acte a été coupable, il n'excuse pas entièrement du péché qui l'a suivi, puisqu'il a été volontaire dans sa cause, et que cette cause étoit illicite. Le péché diminue cependant selon l'amoindrissement de volonté qui peut se trouver dans la cause. Aussi saint Augustin dit-il, *ibid.*, qu'il « ne faut pas accuser Loth suivant la gravité de l'inceste qu'il commit, mais selon la culpabilité de son ivresse. »

Je réponds aux arguments : 1° Le Philosophe ne dit pas que l'homme ivre mérite une peine plus grave, mais une double peine à cause d'un double péché. On peut dire encore qu'il parloit d'après la loi de Pittacus, qui ordonnoit que dans le cas où les ivrognes auroient une querelle, ils fussent plus punis que les gens sobres, parce qu'ils injurient davantage. En cela ce législateur, comme le dit Aristote, paroît avoir eu plus égard à l'utilité publique, qui étoit de réprimer les injures, qu'à l'indulgence que l'on doit avoir pour les gens ivres, puisqu'ils ne sont pas maîtres d'eux-mêmes.

2° L'ivresse excuse du péché, non parce qu'elle est un péché, mais à cause de l'état de trouble qui la suit.

(1) La sainte Ecriture, *Genes.*, XIX, 32, dit en effet, que ce furent les filles de Loth qui résolurent de l'enivrer : *Veni, inebriemus eum vino*, etc. Son ivresse paroît donc avoir été involontaire, ce qui enlève la culpabilité.

---

parte autem defectûs consequentis, in quo ligatur usus rationis, ebrietas habet excusare à peccato, in quantum causat involuntarium, per ignorantiam. Sed ex parte actûs præcedentis, videtur esse distinguendum : quia si ex actu illo præcedente subsecuta est ebrietas sine peccato, tunc peccatum sequens totaliter excusatur à culpa, sicut fortè accidit de Loth. Si autem actus præcedens fuit culpabilis, sic non totaliter aliquis excusatur à peccato sequenti, quod scilicet redditur voluntarium ex voluntate præcedentis actûs, in quantum scilicet aliquis dans operam rei illicitæ incidit in sequens peccatum. Diminuitur tamen peccatum sequens, sicut et diminuitur ratio voluntarii. Unde Augustinus dicit *Contra Faustum* (ut suprà), quòd « Loth culpandus est, non quantum ille incestus, sed quantum ebrietas meruit. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus non dicit quòd mereatur graviorem multationem ebrius, sed quòd mereatur duplicem multationem propter duplex peccatum. Vel potest dici quòd loquitur secundùm legem cujusdam Pittaci, qui, ut dicitur in II. *Polit.*, statuit quòd ebrii si percuterent, plus punirentur quàm sobrii, quia plures injuriantur : in quo, ut Aristoteles ibidem dicit, videtur magis respexisse ad utilitatem (scilicet ut cohiberentur injuriæ) quàm ad veniam quàm oportet habere de ebriis propter hoc quòd non sunt sui compotes (1).

Ad secundum dicendum, quòd ebrietas habet excusare peccatum, non ex ea parte qua est peccatum, sed ex parte defectûs consequentis, ut dictum est.

(1) Unde videtur illam legem reprehendere, cùm sic in fine libri pleniùs ait : *Fuit Pittacus legum conditor, sed non politicæ* (ut ex græco οὐ πολιτείας vetus Interpres reddit), sive *non in republica versatus*, ut explicant moderni. *Propria autem ejus lex est, ut ebrii majori damno puniantur, si quem verberaverint, quàm sobrii, quia pluribus injuriam faciunt, etc.* Nec verò *Ethic.*, III, simpliciter sicut hîc dicit, quòd *ebrius duplices mulctas*

3° La concupiscence ne trouble pas entièrement la raison comme l'ivresse, à moins toutefois qu'elle ne rende comme fou. Et cependant la force de la concupiscence diminue le péché, car il est moins grave de pécher par foiblesse que par malice.

QUESTION CLI.

De la chasteté.

Nous avons maintenant à nous occuper de la chasteté. Et d'abord de la vertu même de chasteté; secondement, de la virginité, qui est une partie de la chasteté; troisièmement, de la luxure qui est le vice opposé à la chasteté.

Sur le premier point, quatre choses sont à examiner : 1° La chasteté est-elle une vertu? 2° Est-elle une vertu générale? 3° Est-elle une vertu distincte de l'abstinence? 4° Quel rapport a-t-elle avec la pudicité?

ARTICLE I.

La chasteté est-elle une vertu ?

Il paroît que la chasteté n'est pas une vertu. 1° Nous ne parlons ici que des vertus de l'ame. Or, la chasteté se rapporte au corps. Car on appelle chaste celui qui fait un usage convenable de certaines parties de son corps. Donc la chasteté n'est pas une vertu.

Ad tertium dicendum, quòd concupiscentia non totaliter ligat rationem, sicut ebrietas, nisi fortè sit tanta quòd faciat hominem insanire ; et tamen passio concupiscentiæ diminuit peccatum, quia levis est ex infirmitate quàm ex malitia peccare.

QUÆSTIO CLI.

De castitate, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de castitate. Et primò de ipsa virtute castitatis. Secundò, de virginitate quæ est pars castitatis. Tertiò, de luxuria, quæ est vitium oppositum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm castitas sit virtus. 2° Utrùm sit virtus generalis. 3° Utrùm sit virtus distincta ab abstinentia. 4° Quomodo se habeat ad pudicitiam.

ARTICULUS I.

Utrùm castitas sit virtus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd castitas non sit virtus. Loquimur enim nunc de virtute animæ. Sed castitas videtur ad corpus pertinere : dicitur enim aliquis *castus* ex eo quòd aliqualiter se habet ad usum quarumdam corporis partium. Ergo castitas non est virtus.

vel pœnas mereatur, sed quòd *ebriis duplices mulctæ seu pœnæ statutæ sint;* au justè autem, non expendit.

(1) De his etiam super III. *Ethic.*, lect. 22, col. 2.

2° La vertu est une habitude volontaire, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, II (1). Or, la chasteté ne dépend pas de la volonté, puisque les femmes peuvent la perdre par la violence. Donc la chasteté n'est pas une vertu.

3° Il n'y a pas de vertu chez les infidèles. Or, quelques infidèles sont chastes. Donc la chasteté n'est pas une vertu.

4° Les fruits sont différents des vertus. Or, la chasteté est comptée parmi les fruits, *Galat.*, V. Donc la chasteté n'est pas une vertu.

Mais Saint Augustin dit au contraire, *De decem chordis*, III : « Toi qui dois précéder ton épouse dans la vertu, puisque la chasteté est une vertu, tu succombes au premier assaut de la passion, et tu veux que ton épouse ne succombe pas (2) ! »

(Conclusion. — La chasteté est une vertu qui châtie la concupiscence avec l'aide de la raison.)

Ce nom de chasteté vient de ce que la raison châtie la concupiscence, qu'on doit corriger comme un enfant, ainsi que le dit le Philosophe, *Ethic.*, III. Or, l'essence de la vertu humaine consiste à suivre les règles de la raison. Il est donc manifeste que la chasteté est une vertu.

Je réponds aux arguments : 1° La chasteté réside dans l'ame comme dans son sujet, mais elle a le corps pour objet. Car c'est à la chasteté de

(1) L'exemplaire de Cologne portoit « une habitude de la volonté, » ce qui excluoit la prudence, qui est une habitude de l'intellect, et non de la volonté. Or, telle ne pouvoit être la pensée d'Aristote, qui met formellement la prudence au nombre des vertus. Il dit ailleurs qu'il est de l'essence de la vertu « d'agir par élection ; » et un peu plus loin il ajoute que « la vertu est une habitude élective (ἕξις προαιρετική), » ce qui est absolument la même chose qu'une habitude volontaire.

(2) Tous les Pères ont fait l'éloge de la chasteté qui nous rapproche des anges, et surtout de la virginité qui nous rend semblables à Jésus-Christ et à sa très-pure Mère. « La chasteté, dit saint Augustin, tient un rang illustre et glorieux entre toutes les vertus, parce qu'elle est la seule qui rende l'esprit de l'homme assez pur pour qu'il puisse voir Dieu. » — « Sans la chasteté, dit saint Jérôme, toute vertu s'écroule; elle est la première qualité de la femme, etc. » — « La chasteté, ajoute saint Ambroise, est comme la mère des vertus. » — « L'homme

---

2. Præterea, virtus est habitus voluntarius, ut dicitur in II. *Ethic.* Sed castitas non videtur esse aliquid voluntarium ; cùm per violentiam auferri videatur mulieribus violenter oppressis. Ergo videtur quòd castitas non sit virtus.

3. Præterea, nulla virtus est in infidelibus. Sed aliqui infideles sunt casti. Non ergo castitas est virtus.

4. Præterea, fructus à virtutibus distinguuntur. Sed castitas inter fructus ponitur, ut patet *ad Galat.*, V. Ergo castitas non est virtus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De decem chordis* (cap. 3) : « Cùm debeas in virtute præcedere uxorem, quoniam castitas virtus est; tu sub uno impetu libidinis cadis, et vis uxorem tuam esse victricem.

(Conclusio. — Castitas est virtus per quam concupiscentiam castigamus quodam rationis moderamine.)

Respondeo dicendum, quòd nomen castitatis sumitur ex hoc quòd per rationem concupiscentia castigatur, quæ ad modum pueri est refrænanda, ut patet per Philosophum in III. *Ethic.* (sub finem). In hoc autem ratio virtutis humanæ consistit quòd sit aliquid secundùm rationem modificatum, ut ex suprà dictis patet (1, 2, qu. 62, art. 1). Unde manifestum est castitatem esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quòd castitas consistit quidem in anima sicut in subjecto, sed materiam habet in corpore. Pertinet enim ad castitatem ut secundùm judicium rationis et

régler l'usage des membres du corps, selon le jugement de la raison et le choix de la volonté.

2° Saint Augustin dit dans le premier livre de la Cité de Dieu, XVIII: « Tant que l'ame persévère dans cette volonté d'être chaste par laquelle le corps mérite d'être sanctifié, la violence de la passion d'autrui ne sauroit dépouiller le corps de sa sainteté. » Et il ajoute que la chasteté est « une vertu de l'ame qui a la force pour compagne, car elle est prête à tout souffrir plutôt que de consentir au mal. »

3° Saint Augustin dit encore, IV. *Contra Julianum*, III, qu'il ne sauroit y avoir de vraie vertu que dans l'homme juste, et qu'il n'y a de vraiment juste que celui qui vit de la foi. » Il en conclut que les infidèles n'ont pas vraiment la chasteté, ni aucune autre vertu, parce qu'ils ne les rapportent pas à une fin légitime. Car, ajoute-t-il, « ce n'est pas l'acte, mais la fin, qui distingue la vertu du vice. »

4° La chasteté est une vertu en tant qu'elle agit selon la raison, et elle est un fruit en tant qu'elle éprouve du plaisir dans ses actes.

ARTICLE II.

La chasteté est-elle une vertu générale ?

Il paroît que la chasteté est une vertu générale. 1° Selon saint Augustin, *De mendac.*, XXV, « La chasteté est un mouvement réglé de l'ame, qui soumet les choses inférieures aux supérieures. » Or, ceci est l'effet de toute vertu. Donc la chasteté est une vertu générale.

2° Le mot de chasteté signifie l'action de châtier. Or, tout mouvement

chaste, dit saint Bernard, ne diffère de l'ange que par le bonheur, et non par la vertu; la chasteté de l'un est plus heureuse, mais celle de l'autre plus courageuse. » — « Il n'y a pas de vertu, dit aussi Cassien, qui nous rapproche plus des anges : la chasteté, selon l'Apôtre, nous fait citoyens du ciel. »

---

electionis voluntatis aliquis moderatè utatur corporalibus membris.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in I. *De Civit. Dei* (cap. 18) : « Proposito animi permanente, per quod etiam corpus sanctificari meruit, nec ipsi corpori aufert sanctitatem violentia libidinis alienæ, quam servat perseverantia continentiæ suæ. » Et ibidem dicit quòd est « virtus animi, quæ comitem habet fortitudinem; qua potiùs quælibet mala tolerare quàm malo consentire decernit. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in IV. *Contra Julianum* (cap. 3) : « Absit ut sit in aliquo vera virtus nisi fuerit justus. Absit autem, ut sit justus verè, nisi vivat ex fide. » Et ideo concludit quòd in fidelibus neque est verè castitas, neque aliqua alia virtus; quia scilicet non referuntur ad debitum finem. Et sicut ibidem subdit, « non officiis (id est, actibus) sed finibus, à vitiis discernuntur virtutes. »

Ad quartum dicendum, quòd castitas, in quantum est quidem secundùm rationem operans, habet rationem virtutis. In quantum autem habet delectationem in suo actu, connumeratur inter fructus.

ARTICULUS II.

Utrùm castitas sit virtus generalis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd castitas sit virtus generalis. Dicit enim Augustinus in lib. *De mendacio* (cap. 25), quòd « castitas animi est ordinatus animi motus, non subdens majora minoribus. » Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem. Ergo castitas est generalis virtus.

2. Præterea, nomen castitatis à castigatione sumitur. Sed quilibet motus appetitivæ parti

de l'appétit doit être châtié par la raison, et le but de chaque vertu morale est de le réprimer. Il paroît donc que chaque vertu morale remplit le même office que la chasteté.

3o La fornication est opposée à la chasteté. Or, la fornication signifie toute espèce de péché, selon cette parole du Psalmiste, LXXII : « Tu perdras tous ceux qui se livrent à la fornication contre toi. » Donc la chasteté est une vertu générale.

Mais Macrobe, *Super somn. Scip.*, I, fait de la chasteté une partie de la tempérance.

(Conclusion. — La chasteté proprement dite, qui a pour objet de régler les plaisirs de la chair, est une vertu spéciale; mais la chasteté prise dans un sens métaphorique, celle qui modère tous les plaisirs de l'ame, est une vertu générale.)

La chasteté peut se prendre dans un double sens. Dans son sens propre, elle est une vertu spéciale, qui a pour objet particulier les plaisirs de la chair. Mais elle peut se prendre encore dans un sens métaphorique. Car, de même que les plaisirs de la chair, qui viennent de l'union des corps, sont l'objet propre de la chasteté, et de la luxure qui lui est opposée, de même aussi il y a dans l'union de l'ame à de certaines choses, un plaisir qui est l'objet de ce que l'on appelle métaphoriquement la chasteté et la fornication de l'esprit. Car, lorsque l'esprit de l'homme s'unit à sa fin légitime qui est Dieu, et s'abstient des plaisirs qu'il pourroit trouver dans la possession des choses qui lui sont défendues, il est chaste spirituellement, selon cette parole de saint Paul, II. *Corinth.*, XI : « Je vous ai fiancés à l'unique Epoux, qui est Jésus-Christ, pour vous présenter à lui comme une vierge pure (1). » Mais l'homme commet une fornication

(1) Cette virginité, dont saint Paul fait ici l'attribut de l'Eglise, c'est la pureté de la foi.

---

debet castigari à ratione. Cùm ergo per quamlibet virtutem moralem refrænetur aliquis appetitivus motus, videtur quòd quælibet virtus moralis sit castitas.

3. Præterea, castitati fornicatio opponitur. Sed fornicatio videtur ad omne genus peccati pertinere : dicitur enim in *Psalm.* LXXII : « Perdes omnes qui fornicantur abs te. » Ergo castitas est generalis virtus.

Sed contra est, quòd Macrobius (lib. I. *Super somnium Scipionis,* ut suprà) ponit eam *partem temperantiæ.*

(Conclusio. — Castitas propriè dicta, quæ in venereis delectationibus moderandis versatur, specialis virtus est. At castitas metaphoricè dicta, quæ in quibuslibet animi delectationibus temperandis versatur, virtus est generalis.)

Respondeo dicendum, quòd nomen castitatis dupliciter accipitur. Uno modo propriè : et sic est quædam specialis virtus habens specialem materiam, scilicet concupiscentias delectabilium quæ sunt in venereis. Alio modo nomen castitatis accipitur metaphoricè. Sicut enim in corporis commixtione consistit delectatio venereorum, circa quam propriè est castitas, et oppositum vitium, scilicet luxuria, ita etiam in quadam spirituali conjunctione mentis ad res aliquas consistit quædam delectatio, circa quam est quædam *spiritualis castitas* metaphoricè dicta, vel etiam *spiritualis fornicatio* similiter metaphoricè dicta. Si enim mens hominis delectetur in spirituali conjunctione ad id cui debet conjungi, scilicet ad Deum, et abstineat se ne delectabiliter aliis conjungatur contra debitum divini ordinis, dicetur castitas spiritualis, secundùm illud II. *ad Corinthios,* XI : « Despondi vos uni virgo virginem castam exhibere Christo. » Si autem delectabiliter contra debitum divini ordinis conjungatur

spirituelle, quand son esprit s'abandonne aux choses de la terre, contre l'ordre de Dieu, selon cette parole de Jérémie, III : « Tu t'es livrée à la fornication avec tous tes amants. » Prise dans ce sens, la chastete est une vertu générale, puisque le but de toute vertu est de retirer l'homme des choses illicites. Mais l'essence de ce genre de chasteté consiste principalement dans la charité et dans les autres vertus théologales qui unissent à Dieu l'esprit de l'homme (1).

Je réponds aux arguments : 1° Cette objection vient de ce que la chasteté est prise ici dans son sens métaphorique.

2° On compare la concupiscence des plaisirs à un enfant, parce qu'il nous est naturel de désirer ces plaisirs, surtout ceux du toucher qui tendent à la conservation de la nature. Si donc l'on s'abandonne à cette concupiscence, les désirs s'en accroîtront, comme ceux de l'enfant qu'on laisse à sa volonté. Aussi cette concupiscence a-t-elle surtout besoin d'être châtiée. Et c'est pourquoi elle est l'objet principal de la chasteté, comme la force a principalement pour objet les périls dans lesquels nous avons le plus besoin de fermeté d'ame.

3° Cette objection vient de ce que l'on parle ici de la fornication spirituelle, qui est opposée à la chasteté spirituelle.

Car, ajoute Théodoret, auquel nous empruntons ce commentaire, « tous ceux qui croient ne professent pas la virginité de la chair, mais tous doivent avoir la pureté de la foi. » Haymon dit également sur ce même passage du grand Apôtre : « Quiconque possède l'intégrité de la foi avec les bonnes œuvres, est vierge, par l'esprit au moins, sinon par le corps. »

(1) Le vénérable Bède, suivant en cela saint Augustin, tient absolument le même langage. « En quoi consiste, dit-il, l'intégrité de l'esprit? Dans une foi intègre, une ferme espérance, une charité sincère. Voilà la virginité que l'Apôtre craignoit de voir corrompue par le serpent. »

---

mens quibuscumque aliis rebus, dicetur fornicatio spiritualis, secundùm illud *Hier.*, III : « Tu autem fornicata es cum amatoribus multis. » Et hoc modo accipiendo castitatem, castitas est generalis virtus; quia per quamlibet virtutem retrahitur mens humana ne rebus illicitis delectabiliter conjungatur. Principaliter tamen ratio hujus castitatis consistit in charitate et in aliis virtutibus theologicis, quibus mens hominis conjungitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de castitate metaphoricè dicta.

Ad secundm dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 142, art. 2), concupiscentia delectabilis maximè assimilatur puero, eo quòd appetitus delectabilis est nobis connaturalis, præcipuè delectabilium secundùm tactum, quæ ordinantur ad conservationem naturæ. Et inde est quòd si nutriatur horum delectabilium concupiscentia, per hoc quòd ei consentiatur, maximè augebitur; sicut puer qui suæ voluntati relinquitur : et sic concupiscentia horum delectabilium maximè indiget castigari. Et ideo circa hujusmodi concupiscentias antonomasticè dicitur castitas; sicut et fortitudo est circa ea in quibus maximè indigemus animi firmitate.

Ad tertium dicendum, quòd objectio illa procedit de fornicatione spirituali metaphoricè dicta, quæ opponitur castitati spirituali, ut dictum est.

ARTICLE III.

La chasteté est-elle une vertu distincte de l'abstinence?

Il paroît que la chasteté n'est pas une vertu distincte de l'abstinence. 1° Pour tout objet du même genre il ne peut y avoir qu'une seule vertu. Or, tout ce qui tient au même sens paroît être du même genre. Puis donc que les plaisirs de la table, qui sont l'objet de l'abstinence, et les plaisirs de la chair, qui sont l'objet de la chasteté, appartiennent tous deux au toucher, la chasteté ne doit pas être une vertu distincte de l'abstinence.

2° Selon le Philosophe, *Ethic.*, III, on peut comparer tous les vices de l'intempérance aux péchés des enfants, qui ont besoin d'être châtiés. Or, la chasteté tire son nom du châtiment des vices qui lui sont opposés. Donc, puisque l'abstinence réprime certains vices de l'intempérance, elle doit être la même chose que la chasteté.

3° Les plaisirs des autres sens sont l'objet de la tempérance, en tant qu'ils se rapportent aux plaisirs du toucher. Or, les plaisirs de la table se rapportent aux plaisirs de la chair, selon saint Jérôme, qui dit que « leurs siéges sont voisins, pour montrer par ce rapprochement l'union de ces deux vices. » Donc l'abstinence et la chasteté ne sont pas des vertus différentes.

Mais saint Paul distingue la chasteté du jeûne qui fait partie de l'abstinence, II. *Corinth.*, VI (1).

(1) Rapportons ce magnifique passage, où saint Paul énumère les vertus qui sont nécessaires aux chrétiens, principalement aux ministres du Seigneur, et qui sont en quelque sorte

---

ARTICULUS III.

Utrùm castitas sit virtus distincta ab abstinentia.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd castitas non sit virtus distincta ab abstinentia : quia circa materiam unius generis sufficit una virtus. Sed unius generis videntur esse quæ pertinent ad unum sensum. Cùm ergo delectatio ciborum (circa quam est abstinentia), et delectatio venereorum (circa quam est castitas), pertineant ad tactum, videtur quòd castitas non sit alia virtus ab abstinentia.

2. Præterea, Philosophus in III. *Ethic.* (sub finem ut jam priùs), omnia vitia intemperantiæ assimilat puerilibus peccatis, quæ castigatione indigent. Sed castitas nominatur à castigatione vitiorum oppositorum (2). Ergo cùm per abstinentiam quædam vitia intemperantiæ cohibeantur, videtur quòd abstinentia sit castitas.

3. Præterea, delectationes aliorum sensuum pertinent ad temperantiam, in quantum ordinantur ad delectationes tactûs, circa quas est temperantia. Sed delectationes ciborum, circa quas est abstinentia, ordinantur ad delectationes venereorum, circa quas est castitas : unde dicit Hieronymus : « Venter et genitalia sibimetipsis vicina sunt, ut ex vicinitate membrorum confœderatio intelligatur vitiorum. » Ergo abstinentia et castitas non sunt virtutes ab invicem distinctæ.

Sed contra est, quòd Apostolus, II. *Cor.*, VI, connumerat castitatem jejuniis quæ ad abstinentiam pertinent.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 24, qu. 2, art. 1, ad 3; et qu. 1, de virtut., art. 4, in corp.

(2) Insinuat et Philosophus ibi æquivalente voce græcâ. Nam intemperantiam cui castitas opponitur, *ἀκολασίαν* velut *incastigationem* dici ait, quia et eum qui appetit turpia, castigari oportet (κεκολάσθαι), sicut *puerum*, etc.

(Conclusion. — La chasteté qui règle les plaisirs de la chair, est une vertu distincte de l'abstinence qui a pour objet les plaisirs de la table.)

La tempérance a pour objet les plaisirs du toucher; il faut donc que là où il y a diverses sortes de plaisirs, il y ait aussi diverses sortes de vertus qui soient comprises dans la tempérance. Or, les délectations ou les plaisirs sont proportionnés aux actes dont ils sont comme la perfection, ainsi que le dit le Philosophe, *Ethic.*, IX, 7. D'un autre côté il est évident que les actes qui ont pour objet l'usage des aliments, par lesquels se conserve la nature de l'individu, sont d'un autre genre que les actes qui se rapportent aux plaisirs de la chair, par lesquels se conserve la nature de l'espèce humaine. C'est pourquoi la chasteté, qui a pour objet les plaisirs de la chair, est une vertu différente de l'abstinence, qui a pour objet les plaisirs de la table.

Je réponds aux arguments : 1° Il ne faut pas confondre le jugement que le sens du toucher porte sur les plaisirs, et qui est de la même nature pour tous, avec l'usage qu'il fait des choses tangibles. Or, on n'use pas de la même façon des plaisirs de la table et de ceux du toucher. Il faut donc qu'ils soient l'objet de diverses vertus, quoiqu'ils soient perçus par le même sens.

2° Les plaisirs de la chair sont plus violents, et troublent la raison bien davantage que les plaisirs de la table. Ils ont donc beaucoup plus besoin d'être châtiés et réprimés; car si l'on s'y abandonne, la force de la concupiscence s'en accroît, tandis que celle de l'esprit s'affoiblit. Aussi

devenues plus nécessaires encore dans nos temps malheureux. « Montrons-nous comme des ministres de Dieu par une grande patience dans les maux, dans les nécessités, dans les angoisses, dans les plaies, dans les prisons, dans les émeutes, dans les travaux, dans les veilles, dans les *jeûnes*, par la *chasteté*, par la science, la longanimité, la suavité, les fruits du Saint-Esprit, par une charité sincère, une parole vraie, une vertu divine, par les armes de la justice pour combattre à droite et à gauche, » c'est-à-dire les faux amis et les ennemis déclarés.

(Conclusio. — Castitas, quæ venereorum delectationes moderatur, virtus distincta est ab abstinentia, quæ circa ciborum delectationes versatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 141, art. 4), temperantia est propriè circa concupiscentias delectationum tactûs : et ideo oportet ut ubi sunt diversæ rationes delectationis, ibi sint diversæ virtutes sub temperantia comprehensæ. Delectationes autem proportionantur operationibus quarum sunt perfectiones, ut dicitur IX. *Ethic.* (cap. 7). Manifestum est autem quòd alterius generis sunt operationes pertinentes ad usum ciborum, quibus natura individui conservatur; et operationes pertinentes ad usum venereorum, quibus conservatur natura speciei. Et ideo castitas quæ est circa delectationes venereorum, est virtus distincta ab abstinentia, quæ est circa delectationes ciborum.

Ad primum ergo dicendum, quòd temperantia non consistit principaliter circa delectationes tactûs quantum ad judicium sensûs de tangibilibus, quod est ejusdem rationis in omnibus; sed quantum ad ipsum usum tangibilium, ut dicitur in III. *Ethic.* Est autem alia ratio utendi cibis et potibus et venereis. Et ideo oportet esse diversas virtutes, licèt sint unius sensûs.

Ad secundum dicendum, quòd delectationes venereæ sunt vehementiores et magis opprimentes rationem, quam delectationes ciborum. Et propter hoc magis indigent castigatione et refrænatione; quia si eis consentiatur, magis ex hoc increscit vis concupiscentiæ, et dejicitur virtus mentis. Unde Augustinus dicit in I. *Soliloq.* : « Nihil esse sentio quod magis ex

saint Augustin dit-il, I. *Soliloq.*, que « rien ne diminue plus le courage de l'homme que les plaisirs de la chair. »

3o Les plaisirs des autres sens ne tendent à la conservation de l'homme qu'autant qu'ils se rapportent aux plaisirs du toucher. Aussi ne doivent-ils point être l'objet d'aucune vertu qui soit comprise dans la tempérance. Mais les plaisirs de la table, quoique se rapportant d'une certaine façon à ceux de la chair, ont cependant en soi pour but la conservation de la vie humaine. Et c'est pourquoi ils sont l'objet d'une vertu spéciale, quoique l'abstinence ait pour fin la chasteté (1).

ARTICLE IV.

La pudicité se rapporte-t-elle spécialement à la chasteté?

Il paroît que la pudicité ne se rapporte pas spécialement à la chasteté. 1° Selon saint Augustin, I. *De Civit. Dei*, I, « la pudicité est une vertu de l'ame. » Elle ne se rapporte donc point à la chasteté, mais est par elle-même une vertu distincte.

2° La pudicité tire son nom de la pudeur (2), qui paroît être la même chose que la honte. Or, selon saint Jean Damascène, II, cap. 22, la honte naît d'un acte honteux; ce qui peut s'entendre de tout acte vicieux. Donc

(1) Les plaisirs de la table sont souvent l'écueil de la chasteté; ils enflamment le sang, ils répandent dans l'esprit une joie perfide; ils augmentent en un mot les forces du corps, tandis qu'ils affoiblissent celles de l'esprit par la dissipation, si toutefois les fumées des viandes et du vin ne les ont pas fait perdre entièrement. On ne sauroit donc être chaste sans pratiquer la vertu d'abstinence, et c'est pourquoi l'abstinence a pour fin de sauvegarder la chasteté. Mais comme les plaisirs de la table tendent à la conservation de l'individu, tandis que ceux de la chair tendent à la conservation de l'espèce, les deux vertus dont ils sont l'objet, ne peuvent se confondre, malgré que l'une soit nécessaire à l'autre.

(2) Les anciens avoient élevé une statue à la pudeur, qu'ils figuroient par une matrone se voilant les yeux. Cette statue portoit pour inscription : *Pudicitia.* Rien ne fut plus rare chez les anciens que la chasteté et tout ce qui s'y rapporte; mais Dieu ne permit pas qu'au milieu de leurs désordres, ils perdissent l'idée même de la vertu. Quel étonnant contraste que cette statue de la pudeur à côté de celle de Vénus et d'autres idoles plus infâmes encore! C'étoit

---

arce dejiciat animum virilem, quàm blandimenta fœminea, corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest. »

Ad tertium dicendum, quòd delectationes aliorum sensuum non pertinent ad naturam hominis conservandam, nisi prout ordinantur ad delectabilia tactûs : et ideo circa hujusmodi delectationes non est aliqua alia virtus sub temperantia comprehensa. Sed delectationes ciborum quamvis aliqualiter ordinentur ad delectationes venereorum, tamen etiam per se ordinantur ad vitam hominis conservandam. Et ideo etiam per se habent specialem virtutem, quamvis illa virtus quæ abstinentia dicitur, ordinet actum suum ad finem castitatis.

ARTICULUS IV.

Utrùm pudicitia pertineat specialiter ad castitatem.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd pudicitia non pertineat specialiter ad castitatem. Dicit enim Augustinus in I. *De Civit. Dei* (cap. 1), quòd « pudicitia est quædam virtus animæ. » Non ergo est aliquid ad castitatem pertinens, sed est per seipsam virtus à castitate distincta.

2. Præterea, pudicitia à pudore dicitur, qui videtur idem esse verecundiæ. Sed verecundia secundùm Damascenum (lib. II, cap. 22), est de turpi actu (quod convenit omni actui vi-

la pudicité ne se rapporte pas plus à la chasteté qu'aux autres vertus.

3° Au sentiment du Philosophe, *Ethic.*, III, toute intempérance est généralement très-blâmable. Or, la pudicité consiste à fuir ce qui est blâmable. Elle se rapporte donc à toutes les parties de la tempérance, et non spécialement à la chasteté.

Mais selon saint Augustin, *De persever.*, XX, « il faut recommander la pudicité, afin que ceux qui sont capables de comprendre, fassent de leurs membres un usage convenable. » Or, c'est à la chasteté de régler l'usage de certaines parties du corps. Donc la pudicité se rapporte particulièrement à la chasteté.

(Conclusion. — La pudicité se rapporte à la chasteté, parce qu'elle en est une circonstance spéciale, quoique on prenne quelquefois l'une pour l'autre.)

La pudicité tire son nom de la pudeur, qui exprime en même temps la honte. La pudicité doit donc avoir particulièrement pour objet les choses dont les hommes ont le plus de honte. Or, les hommes rougissent surtout des plaisirs de la chair, ce qui fait, dit saint Augustin, XIV. *De Civit. Dei*, XVIII, qu'ils enveloppent d'un voile ceux du mariage, quoique honnêtes et permis. Et cela parce qu'ils viennent d'une passion où la raison a peu d'empire. D'ailleurs les hommes ne rougissent pas seulement des plus grossiers de ces plaisirs, mais de tout ce qui en a le signe ou l'apparence. Or, la pudicité a principalement pour objet de réprimer ces signes extérieurs, comme les regards, les baisers impudiques; tandis que la chasteté réprime les plus grossiers de ces plaisirs. La pudicité n'est

comme une protestation de la conscience contre tous les excès où l'entraînoient ses passions et les mauvais exemples de ses dieux.

---

tioso. Ergo pudicitia non magis pertinet ad castitatem, quàm ad alias virtutes.

3. Præterea, Philosophus dicit in III. *Ethic.* (ut suprà), quòd omnis intemperantia generaliter est maximè exprobrabilis. Sed ad pudicitiam pertinere videtur fugere ea quæ exprobrabilia sunt. Ergo pudicitia pertinet ad omnes partes temperantiæ, non autem specialiter ad castitatem.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. *De perseverantia* : « Prædicanda est pudicitia, ut ab eo qui habet aures audiendi, nihil genitalibus membris illicitum perpetretur. » Sed usus genitalium membrorum propriè pertinet ad castitatem. Ergo pudicitia propriè ad castitatem pertinet.

(Conclusio. — Pudicitia ad castitatem pertinet, ut illius specialis circumstantia; quanquam interdum una pro alia ponatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, nomen pudicitiæ à pudore sumitur, in quo verecundia significatur. Et ideo oportet quòd pudicitia propriè sit circa illa de quibus homines magis verecundantur. Maximè autem verecundantur homines de actibus venereis, ut Augustinus dicit in XIV. *De Civit. Dei* (cap. 18); in tantum quòd etiam concubitus conjugalis, qui honestate nuptiarum decoratur, verecundiâ non careat. Et hoc ideo, quia motus genitalium membrorum non subjicitur imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum membrorum. Verecundatur autem homo non solùm de illa commixtione venerea, sed etiam de quibuscumque signis ejus, ut Philosophus dicit in II. lib. *Rhet.* (cap. 6). Et ideo pudicitia attenditur propriè circa venerea, et præcipuè circa signa venereorum; sicut sunt aspectus impudici, oscula, et tactus. Et quia hæc magis solent deprehendi, ideo pudicitia magis respicit hujusmodi exteriora signa; castitas autem magis ipsam veneream commixtionem. Et ideo pudicitia ad castitatem ordinatur, non quasi

donc qu'une circonstance spéciale de la chasteté, et non une vertu distincte. On les prend cependant quelquefois l'une pour l'autre.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin prend ici la pudicité pour la chasteté (1).

2° Quoique tous les vices aient une certaine turpitude, ceux de l'intempérance en ont cependant une tout à fait spéciale.

3° Les péchés de la chair sont les plus honteux parmi les vices de l'intempérance, parce qu'ils troublent et résistent le plus à la raison.

QUESTION CLII.

De la virginité.

Il faut traiter maintenant de la virginité.

Sur ce sujet nous aurons cinq choses à examiner : 1° En quoi consiste la virginité ? 2° Est-elle licite ? 3° Est-elle une vertu ? 4° L'emporte-t-elle sur le mariage ? 5° L'emporte-t-elle sur les autres vertus ?

ARTICLE I.

La virginité consiste-t-elle dans l'intégrité de la chair ?

Il paroît que la virginité ne consiste pas dans l'intégrité de la chair. 1° Selon saint Augustin, *De nup. et concupisc.*, « la virginité est le des-

(1) Le contexte ne laisse aucun doute à ce sujet : « Qui a jamais pensé, dit ce saint doc-

---

virtus ab ipsa distincta, sed sicut exprimens castitatis circumstantiam quamdam. Interdum tamen unum pro alio ponitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus ibi accipit pudicitia pro castitate.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis omnia vitia habeant turpitudinem quamdam, specialiter tamen vitia intemperantiæ, ut ex suprà dictis patet.

Ad tertium dicendum, quòd inter vitia intemperantiæ præcipuè sunt exprobrabilia peccata venerea; tum propter inobedientiam genitalium membrorum; tum etiam propter hoc quòd ratio ab hujusmodi maximè absorbetur.

QUÆSTIO CLII.

De virginitate, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de virginitate.

Et circa hoc quæruntur quinque : 1° In quo consistat virginitas. 2° Utrùm sit licita. 3° Utrùm sit virtus. 4° De excellentia ejus respectu matrimonii. 5° De excellentia ejus respectu aliarum virtutum.

ARTICULUS I.

Utrùm virginitas consistat in integritate carnis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd virginitas non consistat in integritate carnis. Dicit enim Augustinus in lib. *De nuptiis et concupiscentia*, quòd « virginitas est in carne cor-

sein d'une pureté perpétuelle dans une chair corruptible. » Or, les résolutions ne viennent pas de la chair. Donc la virginité ne consiste pas dans la chair.

2° La virginité implique la pudicité. Or, au sentiment de saint Augustin, I. *De Civit. Dei,* « la pudicité a son siége dans l'ame. » Donc la virginité ne consiste pas dans l'incorruption de la chair.

3° L'intégrité de la chair paroît consister dans le signe de la pudeur virginale. Or, ce signe peut être détruit par diverses causes accidentelles, sans qu'il y ait eu d'atteinte portée à la virginité (1). Donc celle-ci ne consiste pas dans l'intégrité de la chair.

4° La chair peut être souillée, dans les songes par exemple, sans que l'on perde la virginité. Donc celle-ci ne consiste pas dans l'incorruption de la chair.

Mais saint Augustin dit, dans la *Cité de Dieu*, VIII, que « la virginité est une continence par laquelle l'intégrité de la chair est vouée, consacrée et conservée à celui qui a créé l'ame et la chair. »

(Conclusion. — La vertu de virginité consiste moins dans l'intégrité de la chair, que dans le dessein perpétuel de s'abstenir de tous les plaisirs de la chair.)

teur, qu'on pût perdre la pudicité par la violence? Si la pudicité pouvoit périr de cette façon, elle ne seroit donc pas une vertu de l'ame? » Il dit dans un autre endroit : « La pudicité est une vertu qui a pour vice opposé l'impudicité. » Ce qui prouve que par ce mot il entendoit la chasteté.

(1) Nous n'avons rendu ici et dans tout le reste de cet article, que le sens et comme la substance des idées de l'auteur. Nous ferons remarquer seulement que saint Thomas distingue

---

ruptibili incorruptionis perpetuæ meditatio. » Sed meditatio non pertinet ad carnem. Ergo virginitas non consistit in carne.

2. Præterea, virginitas pudicitiam quamdam importat. Sed Augustinus dicit in I. *De Civit. Dei* (ut jam suprà), quòd « pudicitia consistit in anima. » Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

3. Præterea, carnis integritas videtur consistere in signaculo virginalis pudoris. Sed quandoque absque virginitatis præjudicio frangitur illud signaculum. Dicit enim Augustinus in I. *De Civit. Dei* (ut jam suprà), quòd « illa membra possunt diversis casibus vulnerata vim perpeti et medici quandoque saluti opitulantes hæc ibi faciunt quæ horret aspectus; obstetrix etiam virginis cujusdam integritatem manu velut explorans, dum inspicit, perdidit. » Et subdit : « Non opinor quemquam tam stultè sapere, ut huic perisse aliquid existimet, etiam de ipsius corporis sanctitate, quamvis membri illius integritate jam perditâ. » Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

4. Præterea, corruptio carnis maximè in seminis resolutione consistit; quæ potest fieri sine concubitu, vel in dormiendo, vel in vigilando. Sed sine concubitu non videtur perdi virginitas. Dicit enim Augustinus in lib. *De Virginitate* (cap. 13), quòd « virginalis integritas et per piam continentiam ab omni concubitu immunitas, angelica portio est (1). Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

Sed contra est, quod Augustinus in eodem libro dicit (cap. 8), quòd « virginitas est continentia, qua integritas carnis ipsi creatori animæ et carnis vovetur, consecratur, servatur. »

(Conclusio. — Virginitatis virtus non modo in carnis integritate, sed magis in perpetuo proposito abstinendi se à quacumque venereorum delectatione, consistit.)

(1) Sive iterum paulò pleniùs : *Porrò si pudicitia conjugalis, quamvis custodiatur in carne, animo tamen tribuitur non carni ; quantò magis continentia illa, etc.*

La virginité paroît tirer son nom de la verdeur. Et de même que l'on dit qu'une chose est verdoyante, est dans sa verdeur, lorsqu'elle n'a pas été brûlée par une trop grande chaleur, de même aussi la virginité consiste à se garantir du feu de la concupiscence, qui naît des plaisirs de la chair. Aussi saint Ambroise dit-il, *De virgin.*, I, que « la chasteté virginale est une intégrité exempte de la contagion. » Or, il faut considérer trois choses dans les plaisirs de la chair : d'abord la perte de l'intégrité corporelle, qui ne se rapporte qu'accidentellement aux actes moraux, puisque l'ame peut n'y avoir aucune part; secondement, la sensation charnelle, qui peut n'être point coupable, si l'on n'y donne pas son consentement; troisièmement enfin le dessein de se procurer ce plaisir, en quoi réside formellement et complètement la culpabilité. La virginité ne consiste donc aussi formellement et complètement que dans la résolution de s'abstenir toujours des plaisirs de la chair. Le reste peut n'être qu'accidentel ou matériel.

Je réponds aux arguments : 1° Cette définition de saint Augustin n'exprime directement que ce qu'il y a de formel dans la virginité, c'est-à-dire la résolution de garder une pureté perpétuelle dans une chair corruptible.

trois choses dans la virginité : l'une accidentelle, qui est l'intégrité corporelle; l'autre matérielle, qui est l'exemption de toute sensation charnelle; la troisième formelle et complète, qui est la résolution de s'abstenir toujours des plaisirs de la chair. Les deux premières peuvent se perdre involontairement, sans qu'il y ait de notre faute; la troisième dépend de nous, et c'est en elle que se trouve essentiellement la vertu de virginité.

Respondeo dicendum, quòd nomen *virginitatis* à virore sumptum videtur (1). Et sicut illud dicitur virens et in suo virore persistere, quod non est ex superabundantia caloris adustionem expertum; ita etiam virginitas hoc importat quòd persona cui inest, immunis sit à concupiscentiæ adustione; quæ esse videtur in consummatione maximæ delectationis corporalis, qualis est venereorum delectatio. Unde Ambrosius dicit in lib. I. *De virginibus*, quòd « castitas virginalis est expers contagionis integritas. » In delectatione autem venereorum tria est considerare. Unum quidem, quod est ex parte corporis, scilicet violatio signaculi virginalis. Aliud autem est in quo conjungitur id quod est animæ cum eo quod est corporis; scilicet ipsa resolutio seminis delectationem sensibilem causans. Tertium autem est solùm ex parte animæ, scilicet propositum perveniendi ad talem delectationem. In quibus tribus id quod primò positum est, per accidens se habet ad moralem actum, qui non consideratur per se, nisi secundùm ea quæ sunt animæ. Secundum verò materialiter se habet ad actum moralem; nam sensibiles passiones sunt materia moralium actuum. Tertium verò se habet formaliter et completivè; quia ratio moralium in eo quod est rationis completur. Quia ergo virginitas dicitur per remotionem prædictæ corruptionis, consequens est quòd integritas membri corporalis per accidens se habeat ad virginitatem : ipsa autem immunitas à delectatione quæ consistit in seminis resolutione, se habet materialiter; ipsum autem propositum perpetuò abstinendi à tali delectatione, se habet formaliter et completivè in virginitate.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa diffinitio Augustini tangit quidem in recto id quod est formale in virginitate : nam per meditationem intelligitur propositum rationis : quod autem additur perpetua, non sic intelligitur quòd oporteat virginem semper actu talem meditationem habere; sed quia hoc debet in proposito gerere ut perpetuò in hoc perseveret. Id verò quod est materiale, tangitur in obliquo, cùm dicitur, « incorruptionis in carne corrup-

(1) Sic derivat etiam Isidorus, lib. II. *Etymolog.* vel *Origin.*, tit. *De ætatibus hominis*, in dictione *Virgo*, cùm sic ait : *Virgo à viridiori ætate dicta est;* etsi addit quòd et *aliàs ab incorruptione quasi* virago, *quòd ignoret fœmineam passionem*.

Ces derniers mots, au reste, indiquent à la fois ce qu'il y a de matériel et de difficile dans la virginité.

2° La pudicité, comme la virginité, consiste essentiellement dans l'ame, et matériellement seulement dans la chair. Aussi saint Augustin dit-il, *De virginit.*, VIII, que « quoique la virginité se conserve dans la chair (et soit par là corporelle), elle est cependant spirituelle en ce qu'elle vient d'une résolution pieuse. »

3° L'intégrité matérielle peut se perdre accidentellement sans qu'il y ait plus de préjudice pour l'ame que dans la perte du pied ou de la main.

4° Tout ce qui est involontaire, soit qu'il provienne de la nature ou d'une violence qui nous est faite, ne sauroit être coupable, ni ravir par conséquent la virginité.

ARTICLE II.

La virginité est-elle illicite?

Il paroît que la virginité est illicite. 1° Tout ce qui est contraire à la loi naturelle est défendu. Or, de même qu'il y a dans la loi naturelle un précepte pour la conservation de l'individu, à savoir, « manger du fruit de tous les arbres qui sont dans le paradis; » il y en a un aussi pour la conservation de l'espèce, à savoir, « croissez et multipliez, et remplissez

---

tibili, » quod additur, ad ostendendam virginitatis difficultatem. Nam si caro corrumpi non posset, non esset difficile perpetuam incorruptionis meditationem habere.

Ad secundum dicendum, quòd pudicitia est quidem essentialiter in anima, materialiter autem in carne : et similiter virginitas. Unde Augustinus dicit in lib. *De virginitate* (cap. 8) (1), quòd « licèt virginitas in carne servetur (ac per hoc corporalis sit), tamen spiritualis est, quàm fovet et servat continentia pietatis. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, integritas corporalis membri per accidens se habet ad virginitatem, in quantum scilicet per hoc quòd ex proposito voluntatis abstinet quis à delectatione venerea, remanet integritas in membro corporeo. Unde si contingit quòd per alium modum aliquo casu, membri integritas corrumpatur, non magis præjudicat virginitati quàm si corrumpatur manus aut pes.

Ad quartum dicendum, quòd delectatio quæ est ex seminis resolutione, dupliciter potest contingere. Uno modo, si procedat ex mentis proposito : et sic tollit virginitatem, sive fiat per concubitum, sive absque concubitu. Facit autem mentionem Augustinus de concubitu, quia hujusmodi resolutio communiter et naturaliter ex concubitu causatur. Alio modo potest prævenire propositum mentis vel in dormiendo, vel per violentiam illatam, cui mens non consentit, quamvis caro delectationem experiatur; vel etiam ex infirmitate naturæ, ut patet in his qui fluxum seminis patiuntur. Et sic non perditur virginitas; quia talis pollutio non accidit per impudicitiam quam virginitas excludit.

ARTICULUS II.

Utrùm virginitas sit illicita.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd virginitas sit illicita. Omne enim quod contrariatur præcepto legis naturæ, est illicitum. Sed sicut præceptum legis naturæ ad conservationem individui est quod tangitur *Genes.*, II : « De omni ligno quod est in paradiso comede; » ita etiam præceptum legis naturæ est ad conservationem speciei, quod ponitur *Genes.*, II : « Crescite et multiplicamini, et replete ter-

(1) Sive pleniùs : *Virginitas, non quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur; quæ licèt in carne servetur, spiritùs tamen religione ac devotione servatur; ac per hoc spiritalis est etiam virginitas corporis quam fovet et servat, etc.*

la terre. » Si donc on pèche en s'abstenant de toute nourriture, parce que l'on détruit ainsi l'individu, on doit pécher aussi en s'abstenant de la génération, parce que cela tend à la destruction de l'espèce.

2° Tout ce qui s'éloigne du milieu de la vertu est un vice. Or, la virginité s'éloigne de ce milieu, puisqu'elle s'abstient de tous les plaisirs de la chair. Car, selon le Philosophe, *Ethic.*, II, « quiconque veut jouir de tous les plaisirs, est intempérant; mais celui qui les fuit tous, est insensible. » Donc la virginité est une chose illicite.

3° On ne doit punir que ce qui est vicieux. Or, les anciens punissoient d'après leurs lois celui qui gardoit le célibat, comme Valère Maxime le rapporte (1). Aussi lit-on dans saint Augustin que Platon fut obligé de sacrifier à la nature, pour renoncer à sa continence perpétuelle, que l'on regardoit comme un péché. » Donc la virginité est une chose coupable.

Mais on ne sauroit avec justice conseiller le péché. Or, la sainte Ecriture conseille la virginité, selon cette parole de saint Paul, I. *Cor.*, VII: « Pour les vierges, je n'ai pas de précepte du Seigneur, mais je leur donne ce conseil. » Donc la virginité n'est pas illicite.

(Conclusion. — Il faut louer plutôt que blâmer la virginité, car elle est très-utile à la contemplation des choses divines.)

Tout ce qui blesse la droite raison dans les actions humaines est vicieux. Or, la droite raison demande que l'on se serve des choses dans la mesure qui convient à la fin. Rappelons d'un autre côté que l'homme a

(1) Les lois que firent les anciens, et surtout les Romains, contre le célibat, avoient pour but de diminuer les désordres qu'avoient introduits des mœurs infâmes, et qui mettoient l'empire en péril. Les familles s'éteignoient; la population ne se recrutoit plus que parmi les barbares. En vain Auguste promit-il des récompenses à ceux qui se marieroient et auroient

---

ram (1). Ergo sicut peccaret qui abstineret ab omni cibo, utpotè faciens contra bonum individui, ita etiam peccat qui omnino abstinet ab actu generationis, utpotè faciens contra bonum speciei.

2. Prætereà, omne illud quod recedit à medio virtutis, videtur esse vitiosum. Sed virginitas recedit à medio virtutis; ab omnibus delectationibus venereis abstinens. Dicit enim Philosophus in II. *Ethic.*, quòd « qui omni voluptate petitur neque ab una recedit, intemperatus est; qui autem omnes fugit, sicut agrestis, est insensibilis. » Ergo virginitas est aliquid vitiosum.

3. Præterea, pœna non debetur nisi vitioso. Sed apud antiquos puniebantur secundùm leges illi qui semper cœlibem vitam ducebant, ut Valerius Maximus dicit. Unde et Plato secundùm Augustinum in lib. *De vera religione* (cap. 3): « Sacrificasse naturæ dicitur, ut perpetua ejus continentia tanquam peccatum, aboleretur. » Ergo virginitas est peccatum.

Sed contra est, quòd nullum peccatum rectè cadit sub consilio. Sed virginitas rectè cadit sub consilio. Dicitur enim I. *ad Cor.*, VII: « De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do. » Ergo virginitas non est aliquid illicitum.

(Conclusio. — Virginitas non quid vitiosum sed laudabile potiùs est, cùm ad divinorum contemplationem maximè conferat.)

Respondeo dicendum quòd in humanis actibus illud est vitiosum, quod est præter rectam rationem. Habet autem hoc recta ratio ut his quæ sunt ad finem utatur aliquis secundùm eam mensuram quæ congruit fini. Est autem

(1) Ut vers. 28 videre est, homini dictum vel hominis masculo et fœminæ per anticipationem, cùm nondum productio fœminæ commemorata esset; postquam tale aliquid cunctis animantibus vers. 22 dictum erat.

trois sortes de biens : les biens extérieurs, comme les richesses; les biens du corps; et enfin les biens de l'ame. Parmi ces derniers, ceux de la vie contemplative sont préférables à ceux de la vie active, comme le prouve le Philosophe, *Ethic.*, X. Et Notre-Seigneur dit dans saint Luc, X, que « Marie a choisi la meilleure part. » De ces trois sortes de biens, les biens extérieurs sont inférieurs à ceux du corps, qui sont eux-mêmes au-dessous des biens de l'ame; et parmi ceux-ci les biens de la vie active sont moindres que ceux de la vie contemplative. Il est donc de la droite raison de se servir des biens extérieurs dans la mesure qui convient au corps, et ainsi des autres. Si donc on s'abstient de certaines choses, qui sont bonnes d'ailleurs, pour conserver sa santé, ou pour vaquer à la contemplation de la vérité, il n'y a point en cela de faute, et l'on ne fait que suivre la droite raison. Il en est de même des plaisirs du corps, auxquels la droite raison conseille de renoncer pour s'employer plus librement à l'étude de la vérité. Or, c'est ce que fait la virginité religieuse, selon cette parole de saint Paul, I. *Corinth.*, VII : « La vierge pense aux choses du Seigneur pour sanctifier son corps et son ame; la femme mariée au contraire pense aux choses du monde pour plaire à son mari. » La virginité est donc louable plutôt que blâmable.

Je réponds aux arguments : 1° Les préceptes de la loi divine peuvent être accomplis, soit par un seul, et alors on ne sauroit les transgresser sans péché; soit par la multitude, et alors personne n'est tenu à les remplir en particulier. Car il y a beaucoup de choses nécessaires à la multi-

des enfants, en vain édicta-t-on des lois sévères contre ceux qui gardoient le célibat pour se livrer plus librement à des débauches monstrueuses, les mœurs, ou plutôt les passions furent plus fortes que la loi. Le christianisme seul pouvoit rendre à ces peuples la fécondité avec la chasteté.

---

triplex hominis bonum, ut dicitur I. *Ethic.* Unum quidem quod consistit in exterioribus rebus, puta divitiis. Aliud autem quod consistit in bonis corporis. Tertium autem quod consistit in bonis animæ; inter quæ etiam, bona contemplativæ vitæ sunt potiora bonis vitæ activæ; ut Philosophus probat in X. *Ethicor.* Et Dominus dicit *Luc*, X : « Maria optimam partem elegit. » Quorum bonorum, exteriora quidem ordinantur ad ea quæ sunt corporis; ea verò quæ sunt corporis, ad ea quæ sunt animæ; et ulteriùs ea quæ sunt vitæ activæ, ad ea quæ sunt vitæ contemplativæ. Pertinet igitur ad rectitudinem rationis ut aliquis utatur exterioribus bonis secundùm eam mensuram quæ competit corpori; et similiter de aliis. Unde si quis abstineat ab aliquibus possidendis, quæ aliàs esset bonum possidere, ut consulat saluti corporali, vel etiam contemplationi veritatis, non est hoc vitiosum, sed secundùm rationem rectam. Et similiter si quis abstineat à delectationibus corporalibus, ut liberiùs vacet contemplationi veritatis, pertinet hoc ad rectitudinem rationis. Ad hoc autem pia virginitas ab omni delectatione venerea abstinet, ut liberiùs divinæ contemplationi vacet. Dicit enim Apostolus, I. *ad Cor.*, VII : « Mulier innupta et virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta et corpore et spiritu. Quæ autem nupta est, cogitat quæ sunt mundi, et quomodo placeat viro. » Unde relinquitur quòd virginitas non est aliquid vitiosum, sed potiùs laudabile.

Ad primum ergo dicendum, quòd præceptum habet rationem debiti, ut suprà dictum est. Dupliciter autem aliquid est debitum. Uno modo, ut impleatur ab uno : et hoc debitum sine peccato præteriri non potest. Aliud autem est debitum implendum à multitudine : et ad tale debitum implendum non tenetur quilibet de multitudine. Multa enim sunt multitudini necessaria, ad quæ implenda unus non sufficit : sed implentur à multitudine; dum unus hoc,

tude qui ne peuvent être accomplies par un seul homme, mais l'un suffit à ce que ne fait point l'autre. Or, le précepte de la loi naturelle sur le manger doit être suivi par chacun de nous, autrement la vie ne se conserveroit pas. Mais le précepte de la génération regarde toute la multitude, à laquelle il est nécessaire, non-seulement de se multiplier corporellement, mais de profiter spirituellement. C'est pourquoi il est utile, lorsque le plus grand nombre se livre à la génération, que les autres s'abstenant des actes charnels, se vouent à la contemplation des choses divines pour le salut de tout le genre humain (1). Il en est de même dans une armée, où les uns combattent, et les autres gardent le camp, tandis que quelques-uns portent les drapeaux. Or, tout ceci, quoique d'obligation pour l'armée, ne peut être accompli par un seul homme.

2° Celui qui déteste tous les plaisirs en eux-mêmes, est insensible comme l'est un sauvage. Mais la vierge ne s'abstient que des plaisirs de la chair, selon les inspirations d'une raison droite. Or, ce n'est pas la quantité, mais la droite raison, qui détermine le milieu dans lequel consiste la vertu. Aussi le Philosophe dit-il, *Ethic.*, IV, que « l'homme magnanime, quoique recherchant la grandeur par-dessus tout, reste toujours dans un milieu raisonnable. »

(1) Ceci est la meilleure réponse aux prétendus philosophes qui soutenoient que les moines étoient nuisibles dans un Etat, parce qu'ils empêchoient l'accroissement de la population. C'est un devoir pour le genre humain de se conserver et de se multiplier; mais c'est aussi un devoir de prier et de faire pénitence pour apaiser la colère de Dieu excitée à chaque instant par les crimes des hommes. Le premier sera toujours suffisamment rempli, parce que Dieu y a attaché un plaisir naturel; mais le second est plus important encore, plus utile par conséquent, et surtout plus pénible. Loin donc de blâmer ceux qui se dévouent à son accomplissement, on devroit les honorer comme des héros qui se sacrifient pour le salut du genre humain. Au reste, dans le monde même, les uns travaillent pour l'entretien du corps, les autres pour le développement de l'esprit. Méprise-t-on les savants parce qu'ils ne produisent ni pain ni vêtements? Non, le monde les honore parce qu'il comprend, quand il le veut, qu'il y a des fonctions diverses dans l'humanité. Les religieux, par leurs austérités, par leurs supplications, détournent les foudres et attirent les graces de Dieu. Ceci a bien son mérite et l'emporte quelque peu sur la découverte des secrets de la nature. Où en seroit le monde sans

---

alius illud facit. Præceptum igitur legis naturæ homini datum de comestione necesse est quòd ab unoquoque impleatur : aliter enim individuum conservari non posset. Sed præceptum datum de generatione respicit totam multitudinem hominum, cui necessarium est non solùm quòd multiplicetur corporaliter, sed etiam quòd spiritualiter proficiat. Et ideo sufficienter providetur humanæ multitudini, si quidam carnali generationi operam dent; quidam verò ab hac abstinentes, contemplationi divinorum vacent ad totius humani generis pulchritudinem et salutem. Sicut etiam in exercitu quidam castra custodiunt, quidam signa deferunt, quidam gladiis decertant; quæ tamen omnia debita sunt multitudini, sed per unum impleri non possunt.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui abstinet ab omnibus delectationibus præter rationem rectam, quasi delectationes secundùm se abhorrens, est insensibilis, sicut agrestis (1). Virgo autem non abstinet ab omni delectatione, sed solùm à delectatione venereâ; et ab hac abstinet secundùm rationem rectam, ut dictum est. Medium autem virtutis non secundùm quantitatem, sed secundùm rationem rectam determinatur, ut dicitur in II. *Ethicor.* Unde de magnanimo dicitur in IV. *Ethic.*, quòd est « magnitudine extremus, eo autem quod ut oportet, medius. »

1) Sive sicut agrestes (juxta græcum ἀγροικοί, hoc est *rustici*) vel obtusi homines, etc.

3° Les lois ne sont pas faites pour les cas particuliers, mais pour ce qui arrive le plus généralement. Or, il étoit rare chez les anciens que l'on s'abstînt de tous les plaisirs de la chair pour s'adonner à l'étude de la vérité, et Platon est le seul que l'on croie l'avoir fait. Aussi ne renonça-t-il pas à son dessein parce qu'il le croyoit coupable, mais par condescendance pour l'opinion perverse de ses concitoyens, ainsi que le dit saint Augustin.

ARTICLE III.

La virginité est-elle une vertu?

Il paroît que la virginité n'est pas une vertu. 1° Aucune vertu ne sauroit être mise en nous par la nature, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, II, 1. Or, la virginité nous est donnée par la nature, puisque l'homme est vierge en naissant. Donc la virginité n'est pas une vertu.

2° Quiconque a une vertu, les a toutes. Or, on peut avoir les autres vertus sans la virginité. Car, s'il n'en étoit pas ainsi, il n'y auroit que les vierges qui pourroient parvenir au royaume des cieux, ce qui condamneroit le mariage. Donc la virginité n'est pas une vertu.

3° Toute vertu nous est rendue par la pénitence. Or, la pénitence ne sauroit réparer la perte de la virginité. C'est pourquoi saint Jérôme dit : « Que Dieu qui peut tout, ne pourroit rendre à une personne la virginité qu'elle a perdue. » Donc la virginité n'est pas une vertu.

ces deux grands patriarches, saint François et saint Dominique, qui soutinrent l'Eglise chancelante au treizième siècle, et arrêtèrent le bras de Dieu prêt à frapper? Les destinées de l'humanité seroient accomplies peut-être, le mystère de Dieu révélé, et le siècle en poudre. La multiplication des hommes auroit atteint son terme : il n'y auroit plus ni science humaine ni savants ingrats et dédaigneux : il ne resteroit qu'une éternelle douleur pour les réprouvés et une éternelle joie pour les élus.

Ad tertium dicendum, quòd leges feruntur secundùm ea quæ ut in pluribus accidunt. Hoc autem rarum erat apud antiquos ut aliquis amore veritatis contemplandæ ab omni delectatione venerea abstineret, quod solus Plato legitur fecisse. Unde non sacrificavit quasi hoc peccatum reputaret, sed « perversa opinioni civium cedens; » ut ibidem Augustinus dicit.

ARTICULUS III.

Utrùm virginitas sit virtus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd virginitas non sit virtus. Nulla enim virtus inest nobis à natura, ut Philosophus dicit in II. *Ethic.* (cap. 1). Sed virginitas nobis inest à natura : quilibet enim mox natus virgo est. Ergo virginitas non est virtus.

2. Præterea, quicumque habet unam virtutem, habet omnes, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 65, art. 1). Sed aliqui habent alias virtutes, qui non habent virginitatem; alioquin cùm sine virtute nullus ad regnum cœlorum perveniat, nullus sine virginitate ad ipsum posset pervenire; quod esset matrimonium damnare : ergo virginitas non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus restituitur per pœnitentiam : sed virginitas non reparatur per pœnitentiam. Unde Hieronymus dicit (1) : « Cùm cætera Deus possit, non potest virginem post ruinam reparare. » Ergo videtur quòd virginitas non sit virtus.

(1) Sive paulò aliter et pleniùs : *Audenter loquar . Cùm omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post ruinam*, ad illud *Amos* alludendo : *Virgo Israel cecidit, et non est qui suscitet eam*, ut Epist. XXII et cap. 2 videre est, quam de custodia virginitatis ad Eustochium scribit.

4° La vertu n'est détruite que par le péché. Or, la virginité peut se perdre sans péché par le mariage. Donc la virginité n'est pas une vertu.

5° La chasteté se divise en la virginité, la viduité et la pudicité conjugale. Or, la viduité et la pudicité ne sont pas une vertu. Donc la virginité n'est pas non plus une vertu.

Mais saint Ambroise dit au contraire, *De virgin.*, I : « L'amour de l'intégrité veut que nous disions quelque chose de la virginité, de peur que nous ne parlions comme en passant de ce qui est une vertu principale. »

(Conclusion. — La virginité est une vertu spéciale, par laquelle quelqu'un se conserve pur, et veut toujours se conserver pur de tous les plaisirs de la chair.)

La virginité, dans ce qu'elle a de formel et de complet, est la résolution de toujours s'abstenir des plaisirs de la chair. Et pour que cette résolution soit louable, il faut qu'elle ait pour but de vaquer plus facilement aux choses divines. Mais en ce qu'elle a de matériel, la virginité consiste dans l'intégrité de la chair, et dans l'exemption des délectations charnelles. Or, il est évident que là où il y a une matière spéciale du bien, ayant son excellence particulière, il se trouve aussi une raison de vertu spéciale. Ainsi, par exemple, la magnificence est une vertu spéciale, distincte de la libéralité, parce qu'elle a pour objet les grandes dépenses, tandis que celle-ci n'a pour objet que l'usage ordinaire de l'argent. Et comme il est plus méritoire de renoncer à tout plaisir de la chair

---

3. Præterea, nulla virtus perditur sine peccato. Sed virginitas perditur sine peccato; scilicet per matrimonium. Ergo virginitas non est virtus.

3. Præterea, virginitas condividitur viduitati et pudicitiæ conjugali. Sed neutrum illorum ponitur virtus. Ergo virginitas non est virtus.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in lib. *De virginitate* (1) : « Invitat integritatis amor ut aliquid de virginitate dicamus, ne veluti transitu quodam perstricta videatur, quæ principalis est virtus. »

(Conclusio. — Virginitas est quædam specialis virtus quæ aliquis se immunem ab experimento venereæ voluptatis conservat, et se perpetuò conservare proponit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), in virginitate est sicut formale et completivum (2) propositum perpetuò abstinendi à delectatione venerea. Quod quidem propositum laudabile redditur ex fine; in quantum scilicet hoc fit ad vacandum rebus divinis. Materiale autem in virginitate est integritas carnis absque omni experimento venereæ delectationis. Manifestum est autem quòd ubi est specialis materia boni habens specialem excellentiam, ibi invenitur specialis ratio virtutis : sicut patet in magnificentia, quæ est circa magnos sumptus. Et ex hoc est specialis virtus à liberalitate distincta, quæ communiter se habet circa omnem pecuniarum usum. Hoc autem quod est conservare se immunem ab experimento venereæ voluptatis, habet quamdam excellentiam laudis supra hoc quod est conservare se immunem ab inordinatione venereæ

(1) Vel sicut modò inscribitur *De virginibus*, lib. I, aliquantò post initium, ubi et interserit quòd et hoc soror sancta ipsius Marcellina, cui eos libros inscripsit, *mutis tacita moribus petat*.

(2) Vel transpositâ constructione : *Propositum perpetuò abstinendi à delectatione venerea est in virginitate sicut formale et completivum*; id est propria et formalis ratio essentiam virginitatis complens, eo modo quo forma naturalis complere rerum naturalium essentiam dicitur, quasi earum essentialis perfectio.

que de se préserver de l'excès dans l'usage de ces plaisirs, la virginité est par rapport à la chasteté une vertu spéciale, comme la magnificence par rapport à la libéralité.

Je réponds aux arguments : 1° Les hommes possèdent en naissant ce qu'il y a de matériel dans la virginité, c'est-à-dire l'intégrité de la chair avec l'inexpérience de ses plaisirs, mais ils n'ont pas naturellement ce qu'il y a de formel dans cette vertu, c'est-à-dire la résolution de conserver pour Dieu l'intégrité de la chair. Or, c'est cela seul qui a le caractère de la vertu. Aussi saint Augustin dit-il, *De virginit.*, XI : « Nous ne louons pas les vierges uniquement parce qu'elles sont vierges, mais parce qu'elles ont consacré à Dieu leur virginité. »

2° Les vertus s'unissent entre elles, non d'après leur matière, mais d'après ce qu'elles ont de formel, c'est-à-dire d'après ce qui est en elles selon la charité ou selon la prudence. Car un homme vertueux peut ne pas avoir la matière de toutes les vertus. Ainsi le pauvre a la matière de la tempérance, et n'a pas celle de la magnificence. C'est de cette façon qu'un homme qui a les autres vertus, peut ne pas avoir la matière de la virginité, c'est-à-dire l'intégrité de la chair. Il peut posséder cependant ce qu'il y a de formel dans la virginité, c'est-à-dire avoir dans l'esprit le dessein de conserver cette intégrité, si cela lui étoit encore possible. C'est ainsi que le pauvre est disposé dans son cœur à faire de magnifiques dépenses s'il en étoit capable, et que dans la prospérité on se sent la force de supporter l'adversité avec courage; car, sans une semblable disposition de l'ame, on ne sauroit être vertueux.

3° La pénitence peut réparer ce qu'il y a de formel dans la vertu, mais non ce qui en fait la matière. C'est ainsi que l'homme magnifique qui a

---

voluptatis. Et ideo virginitas est quædam specialis virtus, habens se ad castitatem, sicut magnificentia se habet ad liberalitatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd homines ex sua nativitate habent id quod est materiale in virginitate, scilicet integritatem carnis immunem ab experimento venereorum. Non tamen habent id quod est formale in virginitate; ut scilicet habeant propositum servandi hujusmodi integritatem propter Deum : et ex hoc habet rationem virtutis. Unde Augustinus dicit in lib. *De virginitate* (cap. 11) : « Nec nos in virginibus prædicamus quòd virgines sunt, sed quòd Deo dicatæ pià continentià virgines sunt. »

Ad secundum dicendum, quòd connexio virtutum accipitur secundùm illud quod est formale in virtutibus; id est, secundùm charitatem, vel secundùm prudentiam, ut suprà habitum est (qu. 129, art. 3 ad 2); non autem secundùm id quod est materiale in virtutibus. Nihil enim prohibet alicui virtuoso suppetere materiam unius virtutis, non autem materiam alterius : sicut pauper habet materiam temperantiæ, non autem materiam magnificentiæ. Et hoc modo, alicui habenti alias virtutes deest materia virginitatis, id est, prædicta integritas carnis. Tamen potest id quod est formale in virginitate habere; ut scilicet habeat in præparatione mentis prædictæ integritatis conservandæ propositum, si hoc sibi competeret : sicut pauper potest in præparatione animi habere propositum magnificos sumptus faciendi, si sibi competeret. Et similiter ille qui est in prosperitate, habet in præparatione animi propositum adversa æquanimiter tolerandi; et sine hac præparatione animi non potest aliquis esse virtuosus.

Ad tertium dicendum, quòd virtus per pœnitentiam reparari potest quantum ad id quod est formale in virtute; non autem quantum ad id quod est materiale in ipsa. Non enim si

dissipé ses richesses, ne sauroit les recouvrer par le repentir. De même celui qui a perdu la virginité par le péché ne peut en retrouver la matière dans la pénitence, mais il y retrouve le ferme propos de la virginité. L'intégrité de la chair peut être quelquefois divinement réparée par un miracle; mais ce qu'un miracle ne sauroit faire, c'est que celui qui a éprouvé les voluptés de la chair, ne les ait pas éprouvées. Car Dieu ne peut pas faire que ce qui est accompli ne soit pas accompli.

4° La vertu de virginité implique le vœu de garder toujours l'intégrité de la chair. Car saint Augustin, *De virginit.*, VIII, dit que « par la virginité, l'intégrité de la chair est vouée, consacrée, et conservée pour Celui qui a créé l'ame et la chair. » C'est pourquoi la virginité, en tant qu'elle est une vertu, ne peut être perdue que par le péché.

5° La chasteté conjugale n'est méritoire que parce qu'elle s'abstient des voluptés illicites; aussi n'est-elle pas supérieure à la chasteté commune. La viduité est un peu plus excellente, mais elle n'arrive pas encore à la perfection, qui consiste uniquement dans l'inexpérience de tout plaisir de la chair, c'est-à-dire dans la virginité. C'est pourquoi la virginité seule est placée comme une vertu spéciale au-dessus de la chasteté, de même que la magnificence est au-dessus de la libéralité.

---

quis magnificus consumpserit divitias suas, per pœnitentiam peccati restituuntur ei divitiæ. Et similiter ille qui virginitatem peccando amisit, per pœnitentiam non recuperat virginitatis materiam, sed recuperat virginitatis propositum. Circa materiam autem virginitatis est aliquid quod miraculosè reparari poterit divinitus, scilicet integritas membri; quam dicimus accidentaliter se ad virginitatem habere. Aliud autem est quod nec miraculosè reparari potest; scilicet quòd qui expertus est voluptatem veneream, fiat non expertus. Non enim Deus potest facere ut ea quæ facta sunt, non sint facta, ut in primo habitum est (1).

Ad quartum dicendum, quòd virginitas secundùm quòd est virtus, importat propositum voto firmatum integritatis perpetuò servandæ. Dicit enim Augustinus in lib. *De virginitate* (cap. 8), quòd « per virginitatem integritas carnis ipsi creatori animæ et carnis vovetur, consecratur, servatur. » Unde virginitas secundùm quòd est virtus, nunquam amittitur nisi per peccatum.

Ad quartum dicendum, quòd castitas conjugalis ex hoc solo laudem habet quòd abstinet ab illicitis voluptatibus : unde non habet aliquam excellentiam supra communem castitatem. Viduitas autem addit quidem aliquid supra communem castitatem; non tamen pervenit ad id quod est perfectum in materia ista (scilice ad omnimodam immunitatem venereæ voluptatis), sed sola virginitas. Et ideo sola virginitas ponitur virtus specialis supra castitatem, sicut magnificentia supra liberalitatem.

(1) Hoc est in I. part., qu. 5, art. 4, ubi quæsitum ex professo, *utrùm Deus possit facere quòd præterita non fuerint.*

ARTICLE IV.

La virginité est-elle plus excellente que le mariage?

Il paroît que la virginité n'est pas plus excellente que le mariage. 1° Saint Augustin dit, *De bono conjug.*, XXI : « Il y a un égal mérite de continence dans saint Jean qui ne se maria point, et dans Abraham qui eut plusieurs enfants. » Or, plus la vertu est grande, plus grand est le mérite. Donc la virginité n'est pas une vertu supérieure à la chasteté conjugale.

2° Le mérite de l'homme vertueux dépend de la vertu qu'il pratique. Si donc la virginité étoit supérieure à la chasteté conjugale, il s'ensuivroit qu'une vierge auroit toujours plus de mérite qu'une femme mariée : ce qui est faux. Donc la virginité n'est pas supérieure au mariage.

3° Le bien général doit l'emporter sur le bien particulier, comme le prouve le Philosophe, *Ethic.*, I. Or, le mariage a pour but le bien général, selon cette parole de saint Augustin, *De bono conjug.*, XVI : « Le mariage est à la conservation du genre humain ce qu'est la nourriture à la conservation de l'homme. » Or, la virginité a pour but un bien particulier, qui est d'éviter les tribulations de la chair, ordinaires aux gens mariés, comme le dit l'apôtre saint Paul, I. *Corinth.*, VII. Donc la virginité n'est pas supérieure à la chasteté conjugale.

Mais saint Augustin, *De virginitat.*, XIX, dit au contraire : « Nous savons de science certaine et par l'autorité des saintes Ecritures, que le

---

ARTICULUS IV.

Utrùm virginitas sit excellentior matrimonio.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd virginitas non sit excellentior matrimonio. Dicit enim Augustinus in lib. *De dono conjugali* (cap. 21) : « Non est impar meritum continentiæ in Joanne, qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham, qui filios generavit. » Sed majoris virtutis majus est meritum. Ergo virginitas non est potior virtus quàm castitas conjugalis.

2. Præterea, ex virtute dependet laus virtuosi (2). Si ergo virginitas præferretur continentiæ conjugali, videtur esse consequens quòd quælibet virgo esset laudabilior qualibet conjugatâ. Hoc autem est falsum. Ergo virginitas non præfertur conjugio.

3. Præterea, bonum commune potius est bono privato; ut patet per Philosophum in I. *Ethic.* (3). Sed conjugium ordinatur ad bonum commune. Dicit enim Augustinus in libro *De bono conjugali* (cap. 16) : « Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem humani generis. » Virginitas autem ordinatur ad bonum speciale; ut scilicet vitent tribulationem carnis, quam sustinent conjugati (4); sicut patet per Apostolum I. *ad Cor.*, VII. Ergo virginitas non est potior continentiâ conjugali.

Sed contra est, quòd dicit Augustinus in lib. *De virginitate* (cap. 19) : « Et certa ratione et sanctarum Scripturarum authoritate, nec

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 20, qu. 2, art. 3, ad 6; ut et dist. 33, qu. 3, art. 2, ad 5, et art. 3, ad 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 157.

(2) Non tantùm quia virtus est causa cur laudetur vel sit laudandus justè, sed quia tantò major laus ejus esse debet, quantò est virtus major.

(3) Æquivalente sensu, cap. 1.

(4) Hoc est *afflictionem pro rebus necessariis procurandis et sibi et filiis et etiam aliis*, ut ibidem explicat S. Thomas.

mariage n'est pas un péché, mais nous ne l'égalons pas à la chasteté virginale, ni même à celle des veuves. »

(CONCLUSION. — La virginité est préférable à la chasteté conjugale, puisqu'elle permet à l'ame de se livrer à la vie contemplative.)

Jovinien, que combattit saint Jérôme, enseigna que la virginité n'étoit pas supérieure au mariage. Cette erreur ne peut se soutenir devant l'exemple de Notre-Seigneur qui choisit une Mère vierge, et qui conserva lui-même la virginité; elle est détruite par la doctrine de saint Paul, I. *Corinth.*, VII, qui conseille la virginité comme un état meilleur que le mariage; elle est enfin condamnée par la raison. On doit en effet préférer les biens divins aux biens humains; le bien de l'ame à celui du corps; la vie contemplative à la vie active. Or, la virginité dispose l'ame pour la vie contemplative, qui consiste à méditer les choses de Dieu. Le mariage, au contraire, a pour but le bien du corps, c'est-à-dire la multiplication corporelle du genre humain. Il appartient à la vie active; car l'homme et la femme qui vivent dans le mariage, sont obligés de penser aux choses du monde. Il est donc incontestable que la virginité est supérieure à la chasteté conjugale (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le mérite vient plus de l'intention de celui qui agit, que du genre d'acte qu'il accomplit. Or, Abraham étoit disposé à garder la virginité, si cela eût été utile en son temps. C'est pour-

(1) Saint Paul dans son Epître aux Corinthiens, VII, 32 et suiv., se contente d'indiquer d'une manière générale les avantages de la virginité sur le mariage. « Je veux, dit-il, que vous soyez sans inquiétude. Celui qui n'est pas marié, s'occupe des choses de Dieu afin de plaire à Dieu; mais celui qui est dans le mariage, est obligé de s'occuper des choses du monde, de chercher à plaire à son épouse, et il est divisé. » Outre ce soin des choses du monde, ces attentions que réclame une épouse, que de nouveaux devoirs on s'impose envers les enfants qu'il faut nourrir, élever, instruire et placer suivant sa condition. Que de sujets d'inquiétudes dans leurs maladies, quelquefois dans leur mauvaise conduite ou leurs revers, et que de regrets si la mort les ravit avant le temps! Ce sont autant de liens qui attachent l'homme à la terre et autant de prises qu'il donne sur lui à la douleur. La vierge au contraire

---

peccatum esse nuptias invenimus, nec eas bono vel virginalis continentiæ, vel etiam vidualis æquamus. »

(CONCLUSIO. — Virginitas præferenda est conjungali continentiæ, cùm ad bonum animæ secundùm vitam contemplativam sit ordinata.)

Respondeo dicendum, quòd sicut patet in libro Hieronymi contra *Jovinianum*, hic error fuit Joviniani, qui posuit virginitatem non esse matrimonio præferendam. Qui quidem error præcipuè destruitur, et exemplo Christi (qui et matrem virginem elegit, et ipse virginitatem servavit) et ex doctrina Apostoli, qui I. *ad Cor.*, VII, virginitatem consuluit tanquam melius bonum. Et etiam ratione : tum quia bonum divinum est potiùs humano bono; tum quia bonum animæ præfertur bono corporis; tum etiam quia bonum contemplativæ vitæ præfertur bono activæ. Virginitas autem ordinatur ad bonum animæ secundùm vitam contemplativam, quod est cogitare ea quæ sunt Dei. Conjugium autem ordinatur ad bonum corporis (quod est corporalis multiplicatio generis humani); et pertinet ad vitam activam; quia vir et mulier in matrimonio viventes necesse habent cogitare quæ sunt mundi; ut patet per Apostolum I. *ad Cor.*, VII. Unde indubitanter virginitas præferenda est continentiæ conjugali.

Ad primum ergo dicendum, quòd meritum non solùm pensatur ex genere actus, sed magis ex animo operantis. Habuit autem animum Abraham sic dispositum, ut paratus esset virginitatem servare, si esset tempori congruum;

quoi la chasteté conjugale eut en lui autant de mérite que la continence virginale dans saint Jean, quant à la récompense substantielle, mais non quant à la récompense accidentelle. Aussi saint Augustin dit-il, *De bono conjug.*, XXI, que « saint Jean a combattu pour Jésus-Christ dans le célibat, et Abraham dans le mariage, selon la différence des temps; mais que saint Jean avoit en acte la vertu de continence, tandis qu'Abraham l'avoit seulement en habitude (1). »

2° Quoique la virginité soit préférable à la chasteté conjugale, une personne mariée peut cependant avoir plus de mérite qu'une vierge, et cela pour deux raisons. D'abord en raison de la chasteté même; car une personne mariée peut avoir un cœur plus disposé à conserver la virginité s'il étoit nécessaire, que celui qui est actuellement vierge. C'est pourquoi saint Augustin, *De bono conjug.*, XXVIII, apprend aux vierges à se dire :

n'a d'autre inquiétude que celle de son salut; elle ne tient point au monde de qui elle n'attend rien; la douleur n'a de prise que sur son corps et ne sauroit pénétrer jusqu'au plus intime de son ame; la mort ne la frappe qu'une fois, tandis qu'elle peut atteindre le père de famille dans tout ce qui lui est aussi cher que lui-même. Son cœur n'est point divisé par un double amour, terrestre et céleste. Son esprit exempt du trouble que produisent les plaisirs des sens, dégagé de la pesanteur qu'ils apportent, voit plus clairement les choses de Dieu, et s'élève plus facilement vers lui. Sa chair, domptée une fois, essaye moins souvent de se révolter, parce qu'aucun plaisir sensuel n'entretient ni ne réveille sa concupiscence. Saint Paul parle aussi de ces tribulations de la chair dont le mariage n'est pas exempt. La tranquillité et la paix sont la dot de la virginité sur la terre, et lui donnent comme un avant-goût des plaisirs du ciel.

(1) Abraham ne pouvoit garder la continence, puisque Dieu l'avoit choisi pour être le père de plusieurs grands peuples, les Hébreux, les Arabes ou Ismaélites, les Madianites, et surtout pour être le père du Messie selon la chair. S'il eut Ismaël d'Agar, ce fut à la prière de Sara, et Dieu le permit afin de donner au monde une image prophétique de ce qui devoit arriver à son Eglise. Nous sommes les enfants d'Isaac, les enfants de la Promesse, comme les ennemis de Jésus-Christ sont les enfants d'Ismaël, les enfants de la servante égyptienne révoltée contre sa maîtresse. Isaac et Ismaël n'avoient qu'un même père Abraham, comme l'Eglise et le monde n'ont aussi qu'un même père, qui est Dieu. Malgré cette commune origine, le monde persécutera l'Eglise jusqu'à ce qu'il ait cru la mettre à mort par ce chef des impies, ce nouvel Ismaël qui sera l'antechrist. Il est digne de remarquer que l'Eglise n'a pas eu de plus redoutables, de plus persévérants ennemis que les Arabes, qui descendent d'Ismaël. Depuis plus de douze cents ans, ils lui font une guerre continuelle; ils lui ont enlevé ses provinces d'Afrique et d'Orient; ils se sont avancés plusieurs fois jusqu'au cœur de la chrétienté, et malgré leur affoiblissement actuel, ils ne désespèrent pas encore de la victoire. Aucun

ex quo meritum continentiæ conjugalis in ipso æquatur merito continentiæ virginalis in Joanne respectu præmii substantialis; non autem respectu præmii accidentalis. Unde Augustinus dicit in lib. *De bono conjugali* (cap. 21) (1), quòd « Joannis cælibatus et Abrahæ connubium pro temporum distributione Christo militarunt; sed continentiam Joannes etiam in opere, Abraham verò in solo habitu habebat. »

Ad secundum dicendum, quòd licèt virginitas sit melior quàm continentia conjugalis, potest tamen conjugatus melior esse quàm virgo, duplici ratione. Primò quidem ex parte ipsius castitatis; si scilicet ille qui est conjugatus, habeat animum magis paratum ad virginitatem servandam, si oporteret, quàm ille qui est actu virgo. Unde Augustinus instruit virginem in lib. *De bono conjugali* (cap. 28), ut dicat :

(1) Ubi et exemplum præmittit Petri ac Joannis quoad meritum in utroque non dissimile martyrii, quamvis non factum idem sive tolerantiam non reipsâ eamdem : *Sicut non est impar meritum patientiæ in Petro qui passus est, et in Joanne qui passus non est* (inquit), quia nimirum (si hoc oportuisset) idem paratus erat pati.

« Je ne suis pas meilleure qu'Abraham, mais la chasteté du célibat est meilleure que celle du mariage. » Et il en donne aussitôt la raison : « Car ce que je fais maintenant, Abraham l'eût mieux fait, s'il eût été nécessaire alors; et ce qu'il fit, je le ferois aussi, s'il le falloit faire encore. » En second lieu, celui qui n'est pas vierge peut avoir quelquefois une vertu bien supérieure : aussi saint Augustin dit-il, *De virginitat.*, XLIV, « que la vierge sache, que quoiqu'elle s'occupe des choses du Seigneur, elle n'est peut-être pas enc re mûre pour le martyre, à cause de quelques foiblesses secrètes de son esprit; tandis que cette femme, à laquelle elle osoit se préférer, a pu boire le calice de la Passion du Seigneur. »

3° Le bien général l'emporte sur le bien particulier, quand tous deux sont du même genre; mais le bien particulier peut être meilleur en soi, et c'est ainsi que la virginité consacrée à Dieu est supérieure à la fécondité charnelle. Aussi saint Augustin dit-il, *De virginitat.*, IX, que « la fécondité de la chair, même quand on n'a d'autre but que de donner des enfants à Jésus-Christ, ne sauroit compenser la perte de la virginité. »

ARTICLE V.

La virginité est-elle la plus grande des vertus?

Il paroît que la virginité est la plus grande des vertus. 1° Saint Cyprien dit dans son livre de la Virginité : « Parlons maintenant des vierges, dont on doit avoir d'autant plus de soin, que leur gloire est plus grande;

peuple n'a montré plus de haine pour la vérité, ni résisté plus opiniatrément à la prédication de l'Evangile. Nous en sommes encore aux luttes d'Isaac et d'Ismaël, à la jalousie d'Agar contre Sara. Dieu vouloit ainsi résumer dans ces événements prophétiques ce qui devoit s'accomplir dans la suite des temps.

« Ego non sum melior quàm Abraham, sed melior est castitas cœlibum quàm castitas nuptiarum. » Et rationem postea subdit dicens : « Quod enim nunc ago, meliùs ille egisset, si tunc agendum esset. Quod autem illi egerunt, sic ego nunc agerem etiam, si nunc agendum esset. » Secundò, quia fortè ille qui non est virgo habet aliquam excellentiorem virtutem (1). Unde Augustinus dicit in libro *De virginitate* (cap. 44) : « Unde scit virgo, quamvis sollicita quæ sunt Domini, ne fortè propter aliquam sibi incognitam mentis infirmitatem nondum sit matura martyrio; illa verò mulier, cui se præferre gestiebat, jam possit biberè calicem dominica passionis. »

Ad tertium dicendum, quòd bonum commune potius est bono privato, si sit ejusdem generis. Sed potest esse quòd bonum privatum sit melius secundùm suum genus : et hoc modo virginitas Deo dicata præfertur fœcunditati carnali. Unde Augustinus dicit in lib. *De virginitate* (cap. 9), quòd « fœcunditas carnis, etiam illarum quæ in hoc tempore nihil aliud in conjugio quàm prolem requirunt quam mancipent Christo, pro amissa virginitate compensari non posse credenda est. »

ARTICULUS V.

Utrùm virginitas sit maxima virtutum.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd virginitas sit maxima virtutum. Dicit enim Cyprianus in lib. *De virginitate :* « Nunc nobis ad virgines sermo est, quarum quò sublimior est gloria, eo est major cura. Flos est ille Ec-

(1) Sicut mox de Crispina nobilissima fœmina, quæ ad V Decembris propter Christum decollata est, notat expressè Augustinus.

c'est la fleur de l'Eglise, la beauté de la grace spirituelle, la portion la plus illustre du troupeau de Jésus-Christ. »

2° La récompense est en proportion de la vertu. Or, à la virginité est promise la plus grande récompense, c'est-à-dire *le centième fruit*, selon le commentaire sur saint Matthieu, XIII. Donc la virginité est la plus grande des vertus.

3° Plus une vertu nous rapproche de Jésus-Christ, plus elle est grande. Or, la virginité nous rend semblable à Jésus-Christ, puisqu'il est dit dans la sainte Ecriture, *Apocal.*, XIV, que « les vierges suivent l'Agneau partout où il va, et qu'elles chantent un cantique nouveau que personne autre ne pouvoit chanter. » Donc la virginité est la plus grande des vertus.

Mais saint Augustin, *De virginitat.*, XLVI, dit au contraire : « Personne, je pense, n'a osé préférer la virginité à l'état de religion. » Il dit encore dans le même livre, XLV : « L'autorité de l'Eglise nous en donne un éclatant témoignage, et les fidèles savent quelle place occupent dans la liturgie les martyrs et les religieuses. » Ce qui nous fait comprendre que le martyre, aussi bien que l'état de religion, l'emporte sur la virginité.

(CONCLUSION. — La virginité n'est pas la plus grande des vertus, quoiqu'elle soit le genre de chasteté le plus parfait.)

Une chose peut être la plus excellente soit relativement, soit d'une manière absolue. Relativement d'abord, c'est-à-dire dans un certain genre; et c'est ainsi que la virginité est le genre de chasteté le plus parfait, puisqu'elle surpasse la chasteté des veuves et la chasteté conjugale. Et comme on attribue à la chasteté la beauté spirituelle, on donne aussi

---

clesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiæ spiritualis (1), illustrior portio gregis Christi. »

2. Præterea, majus præmium debetur majori virtuti. Sed virginitati debetur maximum præmium; scilicet *fructus centesimus*, ut patet *Matth.*, XIII, in Glossa. Ergo virginitas est maxima virtutum.

3. Præterea, tantò aliqua virtus est major, quantò per eam aliquis Christo magis conformatur. Sed maximè aliquis conformatur Christo per virginitatem. Dicitur enim *Apoc.*, XIV, de virginibus quòd « sequuntur agnum quocumque ierit; » et, quòd « cantant canticum novum, quod nemo alius poterat dicere. » Ergo virginitas est maxima virtutum.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. *De virginitate* (cap. 46) : « Nemo, quantum puto, ausus fuerit virginitatem præferre monasterio. Et in eodem libro dicit (cap. 45) : « Præclarissimum testimonium perhibet Ecclesiastica authoritas; in qua fidelibus notum est quo loco Martyres, et quo defunctæ sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur. » Per quod datur intelligi quòd martyrium virginitati præfertur, et similiter monasterii status.

(CONCLUSIO. — Virginitas non est maxima virtutum, quanquam in genere castitatis sit excellentissima.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid potest dici excellentissimum dupliciter. Uno modo, in aliquo genere : et sic virginitas est excellentissima; scilicet in genere castitatis : transcendit enim et castitatem vidualem et conjugalem : et quia castitati antonomasticè attribuitur decor; ideo virginitati per consequens attribuitur ex-

(1) Vel sicut hìc pleniùs interjicit, *læta indoles, laudis et honoris opus integrum et incorruptum, Dei imago respondens ad sanctimoniam Domini;* hoc est Domini sanctitati conformis, ut habetur paulò post initium libri *De disciplina et habitu virginum,* juxta inscriptionem usitatam.

à la virginité la beauté la plus parfaite. C'est pourquoi saint Ambroise dit dans son livre de la Virginité : « Qui pourra trouver une beauté plus grande que celle de la vierge, qui est aimée par le Roi, qui est approuvée par le Juge, dédiée au Seigneur, consacrée à Dieu ? » Mais à la prendre d'une manière absolue, la virginité n'est pas la plus excellente des vertus. Car la fin l'emporte toujours sur les moyens, et plus ceux-ci sont efficaces, plus ils sont parfaits. Or, la fin d'où la virginité tire son mérite est, comme nous l'avons dit, de vaquer aux choses divines. C'est pourquoi les vertus théologales, et même la vertu de religion, dont les choses divines sont l'objet, l'emportent sur la virginité. Les martyrs qui sacrifient à Dieu leur volonté propre et tout ce qu'ils possèdent, ont aussi plus de mérite que les vierges qui ne lui sacrifient que les plaisirs de la chair. La virginité n'est donc pas, absolument parlant, la plus grande des vertus.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Cyprien dit que les vierges sont *la plus illustre portion du troupeau de Jésus-Christ* et *la plus glorieuse*, par comparaison aux veuves et aux personnes mariées.

2° Saint Jérôme attribue à la virginité le centième fruit à cause de sa supériorité sur la viduité à laquelle il donne le soixantième, et sur le mariage, auquel il attribue le trentième. Mais selon saint Augustin, *De quæst. Evangel.*, I, 9, « le centième fruit appartient aux martyrs, le soixantième aux vierges, et le trentième aux personnes mariées. » La virginité n'est donc la plus grande des vertus que relativement aux autres degrés de chasteté.

3° Les vierges suivent l'Agneau partout où il va, parce qu'elles imitent Notre-Seigneur non-seulement dans l'intégrité de l'esprit, mais encore dans celle de la chair, comme le dit saint Augustin, *De virginitat.*,

---

cellentissima pulchritudo. Unde et Ambrosius dicit in lib. *De virginitate :* « Pulchritudinem quis potest majorem æstimare decore virginis, quæ amatur à rege, probatur à judice, dedicatur Domino, consecratur Deo? » Alio modo potest dici aliquid excellentissimum simpliciter : et sic virginitas non est excellentissima virtutum. Semper enim finis excellit id quod est ad finem ; et quantò aliquid efficaciùs ordinatur ad finem, tantò melius est. Finis autem ex quo virginitas laudabilis redditur, est vacare rebus divinis, ut dictum est. Unde ipsæ virtutes theologicæ, et etiam virtus religionis, quarum actus est ipsa occupatio circa res divinas, præferuntur virginitati. Similiter etiam vehementiùs operantur ad hoc quòd inhæreant Deo martyres, qui ad hoc postponunt propriam voluntatem et omnia quæ possunt habere, quàm virgines, quæ ad hoc postponunt veneream voluptatem. Et ideo virginitas non simpliciter est maxima virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quòd virgines sunt « illustrior portio gregis Christi, » et est eorum « sublimior gloria, » per comparationem ad viduas et conjugatas.

Ad secundum dicendum, quòd *centesimus* fructus attribuitur virginitati secundùm Hieronymum propter excellentiam quam habet ad viduitatem, cui attribuitur *sexagesimus;* et ad matrimonium, cui attribuitur *trigesimus.* Sed sicut Augustinus dicit in lib. *De quæstionibus Evangelii* (lib. I, cap. 9), « centesimus fructus est Martyrum ; sexagesimus virginum ; et trigesimus conjugatorum. » Unde ex hoc non sequitur quòd virginitas sit simpliciter maxima virtutum omnium, sed solùm præ aliis gradibus castitatis.

Ad tertium dicendum, quòd « virgines sequuntur agnum quocumque ierit ; » quia imitantur Christum non solùm in integritate mentis, sed etiam in integritate carnis ; ut Augustinus dicit in lib. *De virginitate* (cap. 27);

XXVII. C'est pourquoi elles suivent l'Agneau en plusieurs choses. Elles ne sont pas cependant plus près de Dieu, parce que les autres vertus peuvent en rapprocher davantage. Le cantique nouveau que chantent les vierges seules, est la joie qu'elles éprouvent d'avoir conservé l'intégrité de la chair (1).

QUESTION CLIII.

Du vice de la luxure.

Il faut traiter maintenant du vice de la luxure, qui est opposé à la chasteté. Nous le considérerons d'abord en général; puis dans ses différentes espèces.

Sur le premier point on demande cinq choses : 1° Quelle est la matière de la luxure? 2° Tout plaisir de la chair est-il illicite? 3° La luxure est-elle un péché mortel? 4° La luxure est-elle un vice capital? 5° Quelles sont les filles de la luxure?

(1) Saint Augustin parle ainsi des vierges dans son livre de la virginité, c. 27 : « Avancez-vous, ô vous qui avez gardé la virginité : vous chanterez sur vos harpes aux noces de l'Agneau un cantique nouveau, non pas celui du reste des élus, mais un cantique que nul ne pourra redire si ce n'est vous. Vous suivrez l'Agneau là où nul n'osera, ni ne pourra le suivre. Vos joies seront grandes, et distinctes de toutes les autres, en sorte que personne n'en éprouvera de semblables, que les vierges de Jésus-Christ. » Mais quoique ces joies soient différentes de celles des élus qui n'auront point gardé la virginité, il ne s'ensuit pas qu'elles doivent être supérieures aux joies des martyrs, qui ont fait à Dieu plus de sacrifices que les vierges, et même de certains élus, comme Abraham, Isaac et Jacob, dont la foi fut si vive et si agréable à Dieu. Cependant la virginité ajoute un nouvel éclat à toutes les vertus, et quand elle se trouve jointe au martyre, comme dans sainte Cécile, sainte Agnès, sainte Lucie, sainte Catherine, elle accroît la grandeur et le prix du sacrifice.

---

et ideo in pluribus sequuntur agnum. Non tamen oportet quòd magis de propinquo; quia aliæ virtutes faciunt propinquiùs inhærere Deo, per imitationem mentis. Canticum autem novum quod solæ virgines cantant, est gaudium quod habent de integritate carnis servatâ.

QUÆSTIO CLIII.

De vitio luxuriæ, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de vitio luxuriæ quod opponitur castitati. Et primò de ipsa in generali. Secundò, de speciebus ejus.

Circa primum quæruntur quinque : 1° Quæ sit materia luxuriæ. 2° Utrùm omnis concubitus sit illicitus. 3° Utrùm luxuria sit peccatum mortale. 4° Utrùm luxuria sit vitium capitale. 5° De filiabus ejus.

ARTICLE I.

La luxure a-t-elle seulement pour objet la concupiscence et les plaisirs de la chair?

Il paroît que la concupiscence et les plaisirs de la chair ne sont pas seuls l'objet de la luxure. 1° Selon saint Augustin, *Confess.*, II, 6, « la luxure peut aussi s'appeler l'abondance et la satiété. » Or, la satiété se rapporte aux plaisirs de la table, et l'abondance aux richesses. Donc la luxure n'a pas proprement pour objet la concupiscence et les plaisirs de la chair.

2° Selon la sainte Ecriture, *Proverb.*, XX, « le vin est une chose qui inspire la luxure. » Or, le vin fait partie des plaisirs du boire et du manger. Donc la luxure a surtout pour objet les plaisirs de la table.

3° La luxure est un désir de débauche. Or, la débauche comprend beaucoup d'autres plaisirs que ceux de la chair. Donc ceux-ci ne sont pas seuls l'objet de la luxure.

Mais il est dit au contraire, au sujet des luxurieux, dans le livre de la Vraie religion, III : « Celui qui sème dans la chair, n'en recueillera que la corruption; » ce qui s'entend des plaisirs de la chair. Donc ceux-ci sont l'objet de la luxure.

(Conclusion. — Le vice de la luxure a principalement pour objet les désirs et les plaisirs de la chair.)

Selon saint Isidore, *Etymol.*, on appelle luxurieux celui qui s'abandonne aux voluptés. Or, les voluptés de la chair sont celles qui ont le plus pernicieux empire sur l'esprit de l'homme; c'est pourquoi elles sont l'objet principal de la luxure.

ARTICULUS I.

Utrùm materia luxuriæ sint solùm concupiscentia et delectationes venereæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd materia luxuriæ non solùm sint concupiscentiæ et delectationes venereæ. Dicit enim Augustinus in libro *Confess.* (lib. II, cap. 6), quòd « luxuria satietatem atque abundantiam se cupit vocari. » Sed satietas pertinet ad cibos et potus, abundantia autem ad divitias. Ergo luxuria non est propriè circa concupiscentias et voluptates venereas.

2. Præterea, *Proverb.*, XX, dicitur : « Luxuriosa res est vinum. » Sed vinum pertinet ad delectationem cibi et potûs. Ergo circa ea maximè videtur luxuria esse.

3. Præterea, luxuria dicitur esse libidinosæ voluptatis appetitus. Sed libidinosa voluptas non solùm est in venereis, sed etiam in multis aliis. Ergo luxuria non est solùm circa concupiscentias et voluptates venereas.

Sed contra est, quòd dicitur in lib. *De vera religione* (cap. 3), luxuriosis : « Qui seminat in carne, de carne metet corruptionem. » Sed seminatio carnis fit per voluptates venereas. Ergo ad has pertinet luxuria.

(Conclusio. — Luxuriæ vitium circa voluptates venereas et circa earum cupiditatem potissimum versatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Isidorus dicit in libro *Etym.*, *luxuriosus* aliquis dicitur quasi « solutus in voluptates (2). » Maximè autem voluptates venereæ animum hominis solvunt. Et ideo circa voluptates venereas maximè luxuria consideratur.

(1) De his etiam in I. *Ethic.*, cap. 5, lect. 2.

(2) Alludendo ad *membra loco mota*, quæ *luxa* communiter dicuntur, ut ibidem subjungit, nempe lib. X. *Etymolog.* vel *Origin.*, lit. L in dictione *Luxuriosus*.

Je réponds aux arguments : 1° De même que la tempérance a principalement pour objet les plaisirs du toucher, et ensuite par similitude plusieurs autres matières; de même la luxure a principalement pour objet les plaisirs de la chair, qui ont le plus d'influence sur l'esprit de l'homme, et ensuite certains autres excès. Aussi la Glose dit-elle que « la luxure s'entend de tout excès. »

2° On dit que le vin est une chose luxurieuse, soit parce que tout ce qui tient à l'abondance se rapporte à la luxure, soit parce que l'usage immodéré du vin entraîne aux plaisirs de la chair.

3° Quoique la débauche s'applique à plusieurs objets, elle exprime plus spécialement les plaisirs de la chair.

ARTICLE II.

Tout plaisir de la chair est-il illicite?

Il paroît que tout plaisir de la chair est illicite. 1° Il n'y a que le péché qui empêche la vertu. Or, tout plaisir de la chair est un grand obstacle à la vertu, selon cette parole de saint Augustin, I. *Soliloq.*, X : « Rien n'éloigne plus le cœur de l'homme de la perfection que les délectations charnelles. » Donc tout plaisir de la chair est illicite.

2° Tout ce qui sort des bornes de la raison est vicieux, puisque c'est l'*excès* et le *défaut* qui détruisent la vertu, *Ethic.*, II, 5 ou 6. Or, il y a dans les délectations charnelles un excès de plaisir qui empêche l'usage

---

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut temperantia principaliter quidem et propriè est circa delectationes tactûs; dicitur autem ex consequenti et per similitudinem quamdam, in quibusdam aliis materiis; ita etiam luxuria principaliter quidem est in voluptatibus venereis, quæ maximè et præcipuè animum hominis resolvunt; secundariò autem dicitur in quibuscumque aliis ad excessum pertinentibus. Unde *ad Gal.*, V, dicit Glossa (vetus collateralis et interlinealis nova) quòd « luxuria est quælibet superfluitas. »

Ad secundum dicendum, quòd vinum dicitur *res luxuriosa*, vel secundùm hunc modum quo in qualibet materia, abundantia ad luxuriam refertur; vel in quantum superfluus usus vini incentivum voluptati venereæ præbet.

Ad tertium dicendùm, quòd libidinosa voluptas etsi in aliis materiis dicatur, tamen specialiter hoc nomen cibi vindicant venereæ delectationes; in quibus etiam specialiter libido dicitur, ut Augustinus dicit in XIV. *De Civit. Dei* (cap. 15 ac deinceps).

ARTICULUS II.

Utrùm nullus actus venereus possit esse sine peccato.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd nullus actus venereus possit esse sine peccato. Nihil enim videtur impedire virtutem nisi peccatum. Sed omnis actus venereus maximè impedit virtutem. Dicit enim Augustinus in I. *Soliloquiorum* (cap. 10, ut jam suprà) : « Nihil esse sentio quod magis ex arce dejiciat animum virilem, quàm blandimenta fœminea corporumque contactus. » Ergo nullus actus venereus videtur esse sine peccato.

2. Præterea, ubicumque invenitur aliquid superfluum per quòd à bono rationis receditur, hoc est vitiosum; quia virtus corrumpitur per *superfluum* et *diminutum*, ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 5 sive 6). Sed in quolibet actu venereo est superfluitas delectationis, quæ in tantum absorbet rationem quòd impossibile est aliquid intelligere in ipsa; ut Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 11 sive 18). Et sicut Hieronymus

(1) De his etiam qu. 15, de malo, art. 1.

de la raison, *Ethic.*, VII, 11 ou 18. Donc tout plaisir de la chair est illicite.

3° *La cause l'emporte sur l'effet.* Or, le péché originel est transmis aux enfants par la concupiscence, sans laquelle il n'y a point de plaisirs de la chair. Donc ceux-ci sont toujours un péché.

Mais saint Augustin dit, *De bono conjug.*, XXV : « Nous avons assez répondu aux hérétiques (si toutefois ils veulent nous comprendre) qu'il n'y a point de péché dans tout ce qui n'est pas contraire à la nature, à la coutume et à la loi. » Or, il parle ici des plaisirs de la chair, dont ont usé les anciens Patriarches. Donc ces plaisirs ne sont pas toujours un péché.

(Conclusion. — On peut user des plaisirs de la chair dans l'ordre et de la manière qui convient à la fin de la génération humaine.)

Le péché est un acte humain qui sort de l'ordre de la raison. Or, cet ordre consiste en ce que chaque chose soit convenablement ordonnée pour sa fin. Il n'y a donc pas de péché à se servir des choses dans l'ordre et de la manière qui convient à leur fin, pourvu que cette fin soit vraiment bonne. Mais la conservation du genre humain n'est pas moins excellente que la conservation de l'individu. Or, de même que la nourriture soutient la vie de l'homme, les plaisirs de la chair assurent la conservation du genre humain, comme le dit saint Augustin, *De bono conjug.*, XVI. L'usage des aliments n'étant donc pas défendu dans l'ordre et selon la mesure qui convient à la santé du corps, l'usage des plaisirs de la chair ne l'est pas non plus dans l'ordre et de la manière qui convient au but de la génération humaine.

---

dicit « in illo actu spiritus prophetiæ non tangebat corda Prophetarum. » Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

3. Præterea, « causa potior est quàm effectus. » Sed peccatum originale in parvulis trahitur à concupiscentia, sine qua actus venereus esse non potest; ut patet per Augustinum in lib. I. *De nuptiis et concupiscentia* (cap. 24). Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. *De bono conjugali* (cap. 25) : « Satis responsum est hæreticis (si tamen capiunt) non esse peccatum quod neque contra naturam committitur, neque contra morem, neque contra præceptum. » Et loquitur de actu venereo, quo antiqui Patres pluribus conjugibus utebantur. Ergo non omnis actus venereus est peccatum.

(Conclusio. — Potest aliquis venereorum licitus usus esse, si debito modo et ordine fiat secundùm quòd est conveniens ad finem generationis humanæ.)

Respondeo dicendum, quòd peccatum in humanis actibus est quod est contra ordinem rationis. Habet autem hoc rationis ordo, ut quælibet convenienter ordinet in suum finem. Et ideo non est peccatum si per rationem homo utatur rebus aliquibus ad finem ad quem sunt, modo et ordine convenienti; dummodo ille finis sit aliquod verè bonum. Sicut autem est verè bonum quòd conservetur corporalis natura unius individui, ita etiam est quoddam bonum excellens quòd conservetur natura speciei humanæ. Sicut autem ad conservationem vitæ unius hominis ordinatur usus ciborum; ita etiam ad conservationem totius humani generis usus venereorum. Unde Augustinus dicit in lib. *De bono conjugali* (cap. 16) : « Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis. » Et ideo sicut usus ciborum potest esse absque peccato, si fiat debito modo et ordine, secundùm quòd competit saluti corporis; ita etiam et usus venereorum potest esse absque peccato, si fiat debito modo, et ordine, secundùm quòd est conveniens ad finem generationis humanæ.

Je réponds aux arguments : 1° La vertu peut rencontrer deux obstacles; l'un qui s'oppose à l'état commun de la vertu, l'autre à son état parfait. Le premier est nécessairement un péché, mais le second peut n'être qu'une chose moins bonne. Et c'est en ce sens que le mariage éloigne l'homme, non de la vertu, mais de sa perfection. Aussi saint Augustin dit-il encore, *ibid.* : « Marthe faisoit bien de servir les Saints, mais Marie faisoit mieux d'écouter la parole de Dieu : c'est pourquoi tout en louant la chasteté de Suzanne dans le mariage, nous lui préférons celle de la veuve Anne, et à plus forte raison la pureté incomparable de la très-sainte Vierge. »

2° Ce n'est pas la quantité, mais la droite raison qui règle le milieu de la vertu. On ne sort donc pas de ce milieu parce que les plaisirs de la chair sont plus forts que les autres s'ils sont d'ailleurs dans l'ordre de la raison. Car la vertu ne considère pas le plus ou le moins de sensations que le corps peut éprouver suivant sa disposition (1), mais le degré d'attachement que l'appétit intérieur a pour ces plaisirs. Il ne suffit pas non plus qu'on ne puisse librement alors s'occuper de choses spirituelles, pour que cet acte soit contraire à la vertu; car il n'est pas défendu de suspendre quelque temps l'usage de la raison pour faire une chose que celle-ci approuve : autrement, il ne seroit pas permis de se livrer au sommeil. Cependant l'empire que ces plaisirs ont sur la raison, est une peine du péché originel. La raison s'étant révoltée contre Dieu, mérita que la chair s'insurgeât contre elle, comme le dit saint Augustin dans la *Cité de Dieu*, XIII, 13.

(1) Les bégards, les béguins et les illuminés modernes disoient aussi, mais dans un sens bien différent, que les sensations du corps n'avoient point de rapport avec la vertu; qu'il suffisoit que l'ame fût unie à Dieu pour que l'on pût accorder aux sens tout ce qu'ils désiroient. Ç'a été la doctrine des gnostiques, des protestants même qui prétendent que la foi suffit à

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquid potest impedire virtutem dupliciter. Uno modo, quantum ad communem statum virtutis : et sic non impeditur virtus nisi per peccatum. Alio modo, quantum ad perfectum virtutis statum : et sic potest impediri virtus per aliquid quod non est peccatum; sed est minus bonum. Et hoc modo usus fœminæ dejicit animum non à virtute, sed ab arce, id est, perfectione virtutis. Unde Augustinus dicit in lib. *De bono conjugali* (ut suprà) : « Sicut bonum erat quod Martha faciebat occupata circa ministerium sanctorum, sed melius quod Maria, audiens verbum Dei; ita etiam bonum Susannæ in castitate conjugali laudamus; sed tamen ei bonum viduæ Annæ (ac multò magis Mariæ Virginis) anteponimus. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 152, art. 2, ad 2), medium virtutis non attenditur secundùm quantitatem, sed secundùm quòd convenit rationi rectæ : et ideo abundantia delectationis quæ est in actu venereo secundùm rationem ordinato, non contrariatur medio virtutis. Et præterea, ad virtutem non pertinet quantum sensus exterior delectetur, quod consequitur corporis dispositionem; sed quantum appetitus interior ad hujusmodi delectationes afficiatur. Nec ex hoc etiam quòd ratio non potest liberum actum rationis ad spiritualia consideranda simul cum illa delectatione habere ostenditur quòd actus ille sit virtuti contrarius. Non est enim virtuti contrarium, si rationis actus aliquando intermittatur pro aliquo quod secundùm rationem fit : alioquin quòd aliquis se somno tradit, esset contra virtutem. Hoc tamen quòd concupiscentia et delectatio venereorum non subjacet imperio et moderationi rationis, provenit ex pœna primi peccati; in quantum scilicet ratio rebellis Deo meruit habere suam carnem rebellem; ut patet per Augustinum XIII. *De Civitate Dei* (cap. 13).

3° Selon saint Augustin, lib. I. *De nupt. et concupisc.*, IV, « l'enfant est soumis au péché originel parce qu'il naît de la concupiscence de la chair (dont le baptême efface la tache), comme d'une fille du péché. » Mais il ne suit pas de là que les plaisirs de la chair soient défendus ; il en résulte seulement qu'il se trouve en eux une peine qui vient du péché d'Adam (1).

ARTICLE III.

La luxure qui a pour objet les plaisirs de la chair, peut-elle être un péché?

(Nous donnons seulement la principale réponse de notre saint auteur.)

La luxure est un péché parce qu'elle n'observe pas l'ordre et le mode de la raison dans les plaisirs de la chair.

nous sauver sans les œuvres ; et l'on peut dire que cette erreur se trouve plus ou moins développée dans toutes les hérésies. L'homme ne cherche à égarer son esprit que pour affranchir son corps. Les plaisirs des sens ne sont point sans doute opposés à la vertu, mais à la condition qu'ils ne violeront ni la nature ni la loi. Quelle folie de prétendre aimer Dieu quand on transgresse ses ordres ! Il n'y aura de sauvé, dit notre Seigneur, que celui qui fait la volonté de mon Père.

(1) Ecoutons Bossuet, qui va nous dévélopper dans son magnifique langage la pensée de saint Augustin et de saint Thomas : « Vous le savez, fidèles, qu'Adam notre premier père s'étant élevé contre Dieu, il perdit aussitôt l'empire naturel qu'il avoit sur ses appétits. La désobéissance fut vengée par une autre désobéissance. Il sentit une rébellion à laquelle il ne s'attendoit pas ; et la partie inférieure s'étant inopinément soulevée contre la raison, il resta tout confus de ce qu'il ne pouvoit la réduire. Mais ce qui est de plus déplorable, c'est que

---

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus ibidem dicit (lib. I. *De nuptiis et concupiscentia*, cap. 24), « ex concupiscentia carnis (quæ regeneratis non imputatur in peccatum) tanquam ex filia peccati, proles nascitur originali obligata peccato. » Unde non sequitur quòd actus ille sit peccatum ; sed quòd in illo actu sit aliquid pœnale à peccato primo derivatum.

ARTICULUS III.

Utrum luxuria quæ est circa actus venereos, possit esse peccatum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd luxuria quæ est circa actus venereos, non possit esse aliquod peccatum. Per actum enim venereum semen emittitur; quod est *superfluum alimenti*, ut patet per Philosophum in libro *De generatione animalium* (lib. I, cap. 19). Sed in emissione aliarum superfluitatum non attenditur aliquod peccatum. Ergo neque circa actus venereos potest esse aliquod peccatum.

2. Præterea, « quilibet potest licitè uti ut libet eo quod suum est. » Sed in actu venereo homo non utitur nisi eo quod suum est ; nisi fortè in adulterio vel in raptu (1). Ergo in usu venereo non potest esse peccatum : et ita luxuria non erit peccatum.

3. Præterea omne peccatum habet vitium oppositum. Sed luxuriæ nullum vitium videtur oppositum. Ergo luxuria non est peccatum.

Sed contra est, quòd « causa est potior suo effectu. Sed vinum prohibetur propter luxuriam ; secundùm illud Apostoli *ad Ephes.*, V : « Nolite inebriari vino in quo est luxuria. » Ergo luxuria est prohibita.

2. Præterea, *Galat.*, V, enumeratur inter opera carnis (2).

(CONCLUSIO. — Luxuria, qua modum rationis et ordinem aliquis circa venerea excedit, peccatum est.)

(1) Non in adulterio quidem, quia sui corporis potestatem non habet, sed uxor, et sic non tradit suum quando corpus exhibet meretrici ; et minùs adhuc utitur suo si sit adulterium reciprocum, quia nec alterius uxor exhibere se illi potest ; in raptu autem, quia et alterius potestati subest quam rapit, etc.

(2) Sic enim ibi, vers. 19 : *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, etc.*; tum deinde vers. 21 : *Prædixi vobis et prædico quòd qui talia agunt, regnum Dei non consequentur;* quod est non tantùm ea esse peccata simpliciter, sed mortalia.

Plus une chose est nécessaire, plus il est important d'y observer l'ordre que prescrit la raison, et plus on est coupable d'en sortir. Or, l'usage des plaisirs de la chair est très-nécessaire en ce qu'il assure la conservation du genre humain; il est donc très-important d'y respecter l'ordre et le mode que prescrit la raison. Et c'est pourquoi la luxure, qui nous en fait sortir, est sans aucun doute un péché.

On pourroit objecter que l'homme est maître de son corps. Non, répond saint Thomas. Car, comme le dit saint Paul, I. *Cor.*, VI, puisque nous avons été rachetés à un si grand prix, nous sommes obligés de porter et de glorifier Dieu dans notre corps. Lors donc que nous faisons, par la luxure, un mauvais usage de notre corps, nous offensons Dieu, qui en est le principal maître. « Dieu, dit saint Augustin, *De decem chordis*, X, qui gouverne ses serviteurs pour leur utilité, non pour la sienne, nous défend expressément de détruire par la volupté le temple qu'il s'est bâti en nous. »

ces convoitises brutales qui s'élèvent dans nos sens, à la confusion de l'esprit, aient si grande part à notre naissance. De là vient qu'elle a je ne sais quoi de honteux, à cause que nous venons tous de ces appétits déréglés qui firent rougir notre premier père. Comprenez, s'il vous plaît, ces vérités, et épargnez-moi la pudeur de repasser encore une fois sur des choses si pleines d'ignominie, et toutefois sans lesquelles il est impossible que vous entendiez ce que c'est que le péché d'origine : car c'est par ces canaux que le venin et la peste se coulent dans notre nature. Qui nous engendre nous tue. Nous recevons en même temps et de la même racine, et la vie du corps, et la mort de l'ame. La masse dont nous sommes formés étant

---

Respondeo dicendum, quòd quantò aliquid est magis necessarium, tantò magis oportet ut circa illud rationis ordo servetur : unde per consequens magis est vitiosum si ordo rationis prætermittatur. Usus autem venereorum, sicut dictum est, est valde necessarius ad bonum commune; quod est conservatio humani generis : et ideo circa hoc maximè attendi debet rationis ordo. Et per consequens, si quid circa hoc fit præter id quod ordo rationis habet, vitiosum erit. Hoc autem pertinet ad rationem luxuriæ, ut ordinem et modum rationis excedat circa venerea. Et ideo absque dubio luxuria est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Philosophus in eodem libro dicit, « semen est superfluum quo indigetur. » Dicitur enim superfluum ex eo quòd residuum est operationis virtutis nutritivæ; tamen indigetur eo ad opus virtutis generativæ. Sed aliæ superfluitates humani corporis sunt, quibus non indigetur : et ideo non refert qualitercumque emittantur, salvâ decentiâ convictûs humani. Sed non est simile in seminis emissione; quæ taliter debet fieri ut conveniat fini ad quem eo indigetur.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Apostolus dicit I. *ad Cor.*, VI, contra luxuriam loquens : « Empti estis pretio magno, glorificate ergo et portate Deum in corpore vestro. » Ex eo ergo quòd aliquis inordinatè suo corpore utitur per luxuriam, injuriam facit Deo, qui est principalis dominus corporis nostri. Unde et Augustinus dicit in lib. *De decem chordis* (cap. 10) (1) : « Deus qui sic gubernat servos suos ad utilitatem illorum, non ad suam; hoc jussit, hoc præcepit, ne per voluptates corruat templum ejus quod esse cœpisti. »

Ad tertium dicendum, quòd oppositum luxuriæ non contingit in multis, eo quòd homines magis sunt proni ad delectationes. Et tamen oppositum vitium continetur sub insensibilitate. Et accidit hoc vitium in eo qui in tantum detestatur mulierum usum, quòd etiam uxori debitum non reddit.

(1) Sive paulò pleniùs : *Deus qui scit quid tibi sit utile, qui verè sic suos servos gubernat ad illorum utilitatem, non ad suam, uxorem concessit, nihil amplius; hoc jussit, hoc præcepit ne per illicitas voluptates corruat templum ejus quod esse cœpisti. Numquid hoc ego dico? Apostolum audite :* Nescitis quia templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis? Si quis templum Dei corruperit, corrumpet illum Deus. *Videtis quomodo minatur? Non vis corrumpi domum tuam; quare corrumpis domum Dei? etc.*

ARTICLE IV.

La luxure est-elle un vice capital?

Il paroît que la luxure n'est pas un vice capital. 1° La luxure semble être la même chose que l'impureté, comme le prouve la Glose sur le cinquième chapitre de l'Epître aux Ephésiens. Or, l'impureté est fille de la gourmandise, selon saint Grégoire, XXXI. *Moral.*, 31 ou 17. Donc la luxure n'est pas un vice capital.

Selon saint Isidore, *De Summo bono*, « l'orgueil de l'esprit conduit à la dégradation de la chair, tandis que la chasteté naît de l'humilité. » Or, un vice capital ne sauroit sortir d'un autre vice. Donc la luxure n'est pas un vice capital.

3° La luxure vient souvent du désespoir, suivant cette parole de saint Paul, *Ephes.*, IV : « Le désespoir les fit se livrer à l'impudicité. » Or, le désespoir n'est pas un vice capital puisqu'il est produit par la tristesse ou langueur de l'ame, comme nous l'avons montré précédemment, quest. XXXV, art. 4. Donc à plus forte raison la luxure n'est-elle point un péché capital.

Mais saint Grégoire, XXXI. *Moral.*, place la luxure parmi les péchés capitaux (1).

infectée dans sa source, elle empoisonne notre ame par sa funeste contagion. C'est pourquoi le sauveur Jésus, voulant comme toucher au doigt la cause de notre mal, dit en saint Jean « que ce qui naît de la chair est chair : » *Quod natum est ex carne, caro est.* La chair en cet endroit, selon la phrase de l'Ecriture, signifie la concupiscence. C'est donc comme si notre Maître avoit dit plus expressément : O vous, hommes misérables qui naissez de cette révolte et de ces inclinations corrompues qui s'opposent à la loi de Dieu, vous naissez par conséquent rebelles contre lui et ses ennemis : *Quod natum est ex carne, caro est.* Telle est la pensée de notre Seigneur; et c'est ainsi, si je ne me trompe, que l'explique saint Augustin, celui qui de tous les Pères a le mieux entendu les maladies de notre nature. » (Premier sermon pour la fête de la Conception de la très-sainte Vierge, 1er point).

(1) « Sept vices principaux, dit saint Grégoire dans ses Morales sur Job (chapitre 31 dans les anciens exemplaires et 17 dans les modernes), sortent de cette racine empoisonnée (de l'orgueil); savoir la vaine gloire, l'envie, la colère, la tristesse (ou paresse), l'avarice, la gourmandise et la luxure. »

ARTICULUS IV.

Utrùm luxuria sit vitium capitale.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd luxuria non sit vitium capitale. Luxuria enim videtur idem esse immunditiæ; ut patet per Glossam *ad Ephes.*, V. Sed immunditia est filia gulæ; ut patet per Gregorium XXXI. *Moral.* (cap. 31 vel 17). Ergo luxuria non est vitium capitale.

2. Præterea, Isidorus dicit in lib. *De summo bono* (sive *Sent.* lib. II, cap. 39), quòd « sicut per superbiam mentis itur in prostitutionem libidinis, ita per humilitatem mentis salva sit castitas carnis. » Sed contra rationem capitalis vitii esse videtur quòd ex alio vitio oriatur. Ergo luxuria non est vitium capitale.

3. Præterea, luxuria causatur ex desperatione; secundùm illud *Ephes.*, IV : « Qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiæ. » Sed desperatio non est vitium capitale; quinimò ponitur filia acediæ, ut suprà habitum est (qu. 35, art. 4). Ergo multò minùs luxuria est vitium capitale.

Sed contra est, quòd Gregorius XXXI. *Moral.*, ponit luxuriam inter vitia capitalia.

(1) De his etiam qu. 8, de malo, art. 4.

(CONCLUSION. — La luxure ayant une fin très-désirée, qui est le plaisir de la chair, fin pour laquelle les hommes sont portés à commettre beaucoup d'autres péchés, il étoit juste de la compter parmi les péchés capitaux.)

Le vice capital est celui qui a une fin si attrayante, que les hommes commettent à cause d'elle beaucoup de péchés, qui ne sont que la conséquence de ce vice. Or, la luxure a pour fin les plaisirs de la chair, qui ont un très-grand attrait pour l'appétit sensitif, tant à cause de la violence même de la délectation, que par le rapport qu'ils ont avec les besoins de la nature. D'où il est évident que la luxure est un péché capital.

Je réponds aux arguments : 1° L'impureté est une fille de la gourmandise quand elle signifie la malpropreté du corps, comme nous l'avons dit, quest. CXLVIII, art. 6. Et, prise en ce sens, elle ne se rapporte plus à notre sujet. Mais quand elle exprime le vice immonde de la luxure, elle ne vient que matériellement de la gourmandise qui lui fournit ses aliments; mais elle s'en sépare quant à la cause finale, qui seule fait qu'un vice est la source des autres vices.

2° Nous avons déjà dit en parlant de la vaine gloire, quest. CXXXII, art. 4, que l'orgueil étoit la cause générale de tous les péchés. Les péchés capitaux sortent donc aussi de l'orgueil.

3° On s'abstient quelquefois des plaisirs de la luxure dans l'espoir d'acquérir de la gloire. Si l'on perd cette espérance, le désespoir conduit à la luxure en ce sens qu'il a enlevé l'obstacle qui en éloignoit; mais il ne la produit pas par lui-même, ce qui est une condition du péché capital.

(CONCLUSIO. — Luxuria, cùm finem habeat maximè expetitum, videlicet veneream voluptatem, cujus causâ homines ad multa et varia peccata committenda impelluntur, meritò vitiis capitalibus annumeratur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex dictis patet (qu. 148, art. 5), vitium capitale est quod habet finem multùm appetibilem; ita quòd ex ejus appetitu homo procedat ad multa peccata perpetranda, quæ omnia ex illo vitio tanquam ex principali oriri dicuntur. Finis autem luxuriæ est delectatio venereorum; quæ est maxima: unde hujusmodi delectatio est maximè appetibilis secundùm appetitum sensitivum; tum propter vehementiam delectationis; tum etiam propter connaturalitatem hujusmodi concupiscentiæ. Unde manifestum est quòd luxuria est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quòd immunditia secundùm quosdam, quæ ponitur filia gulæ, est quædam immunditia corporalis, ut suprà dictum est (qu. 148, art. 6); et sic objectio non est ad propositum. Si verò accipiatur pro immunditia luxuriæ, sic dicendum quòd ex gula causatur materialiter; in quantum scilicet gula ministrat materiam corporalem luxuriæ; non autem secundùm rationem causæ finalis, secundùm quam potissimè attenditur origo aliorum vitiorum ex vitiis capitalibus.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 132, art. 4), cùm de inani gloria ageretur, superbia ponitur communis mater omnium peccatorum. Et ideo etiam vitia capitalia ex superbia oriuntur.

Ad tertium dicendum, quòd à delectationibus luxuriæ præcipuè aliqui abstinent propter spem futuræ gloriæ, quam desperatio subtrahit. Et ideo causat luxuriam sicut *removens prohibens*, non sicut per se causa; quod requiri videtur ad vitia capitalia.

ARTICLE V.

Est-ce avec raison que l'on appelle filles de la luxure, l'aveuglement d'esprit, l'inconsidération, la précipitation, l'inconstance, l'égoïsme, la haine de Dieu, l'amour de la vie présente, l'horreur de la vie future?

Il paroît que ce n'est pas avec raison que l'on appelle filles de la luxure, l'aveuglement d'esprit, l'inconsidération, la précipitation, l'inconstance, l'égoïsme, la haine de Dieu, l'amour de la vie présente et l'horreur ou le désespoir de la vie future. 1° L'aveuglement d'esprit, l'inconsidération et la précipitation se rapportent à l'imprudence, qui se trouve en tout péché, comme la prudence en toute vertu. Elles ne sont donc point les filles spéciales de la luxure.

2° L'inconstance est une partie de la force, ainsi que nous l'avons montré précédemment. Or, la luxure n'est pas opposée à la force, mais à l'intempérance. Donc l'inconstance n'est pas une fille de la luxure.

3° Selon saint Augustin, XIV. *De Civit. Dei*, « l'amour-propre poussé jusqu'au mépris de Dieu est le principe de tout péché. » Il ne doit donc pas être rangé parmi les filles de la luxure.

4° Saint Isidore indique seulement quatre filles de la luxure, les paroles grossières, les plaisanteries légères, les paroles voluptueuses et les sottes paroles. Donc l'énumération précédente doit être superflue.

Mais à ceci s'oppose l'autorité de saint Grégoire, XXXI. *Moral.* (1).

(Conclusion. — L'aveuglement d'esprit, l'inconsidération, la précipitation, l'inconstance, l'égoïsme, la haine de Dieu, l'amour de la vie pré-

(1) « De la luxure, dit saint Grégoire, XXXI. *Moral.*, 31 ou 17, naissent l'aveuglement d'esprit, l'inconsidération, l'inconstance, la précipitation, l'égoïsme, la haine de Dieu, l'amour

---

ARTICULUS V.

Utrùm convenienter dicatur esse filiæ luxuriæ, cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, et horror futuri.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter dicantur esse filiæ luxuriæ, « cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, horror vel desperatio futuri; » quia cæcitas mentis et inconsideratio et præcipitatio pertinent ad imprudentiam, quæ invenitur in omni peccato, sicut et prudentia in omni virtute. Ergo non debent poni speciales filiæ luxuriæ.

2. Præterea, constantia ponitur pars fortitudinis, ut suprà habitum est (1). Sed luxuria non opponitur fortitudini, sed temperantiæ. Ergo inconstantia non est filia luxuriæ.

3. Præterea, « amor sui usque ad contemptum Dei, est principium omnis peccati, » ut patet per Augustinum XIV. *De Civit. Dei* (2). Non ergo debet poni filia luxuriæ.

4. Præterea, Isidorus ponit quatuor; scilicet « turpiloquia, scurrilia, ludicra, stultiloquia. » Ergo prædicta enumeratio videtur esse superflua.

Sed contra est, authoritas Gregorii XXXI. *Moral.*

(Conclusio. — Cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium

(1) Tum qu. 128, art. unico; tum qu. 137, art. 3, expressiùs.

(2) Æquivalenter sub his verbis, cap. 28 sive ult. : *Fecerunt sibi civitates duas amores duo : terrenam, scilicet amor sui usque ad contemptum Dei; cœlestem verò, amor Dei usque ad contemptum sui.* Quid est porrò contemptus Dei nisi principium omnis peccati? etc.

sente et l'horreur de la vie future sont appelés avec raison filles de la luxure.)

Quand les puissances inférieures sont violemment attirées vers leur objet, les forces supérieures éprouvent en conséquence des obstacles et des déréglements dans leurs actes. Or, le vice de la luxure entraîne violemment l'appétit inférieur, c'est-à-dire le concupiscible, vers son objet qui est le plaisir, à cause de la violence de la passion et de la délectation. Il doit donc s'ensuivre un grand désordre dans les forces supérieures qui sont la raison et la volonté. La raison a quatre manières d'agir : 1° l'intelligence pure, qui reconnoît qu'une fin est bonne, et à laquelle la luxure met obstacle, selon cette parole de Daniel, XIII : « Tu as été trompé par l'apparence, et la concupiscence a bouleversé ton cœur. » C'est ce que l'on appelle l'aveuglement d'esprit. Le second acte de la raison consiste dans le conseil qu'elle donne sur les choses qu'il faut faire pour arriver à la fin ; ce qui est également empêché par la concupiscence de la luxure. Aussi Térence dit-il dans l'Eunuque, *Scen.* I et *Act.* I, en parlant de l'amour sensuel, « que l'on ne peut diriger par le conseil une chose qui n'a ni mesure ni prudence. » C'est ce que l'on appelle la précipitation, qui implique l'absence de conseil, comme nous l'avons montré, quest. LIII, art. 3. Le troisième acte de la raison est le jugement de ce qu'il faut faire : ce que la luxure empêche aussi. Car Daniel dit en parlant des vieillards luxurieux, XIII, « qu'ils ont perverti leur sens pour ne point se souvenir des jugements droits. » Et c'est ce que l'on appelle l'inconsidération. Le quatrième acte consiste dans le précepte de la raison sur ce que l'on doit faire : ce qu'empêche encore la luxure par l'entraînement de la concupiscence, qui ne permet pas d'exécuter ce que l'on

de la vie présente, et l'horreur ou le désespoir de la vie future. » On voit que saint Thomas a pris textuellement dans ce saint docteur l'énumération des vices que produit la luxure.

Dei, affectus præsentis sæculi, et horror futuri, filiæ luxuriæ rectè dicuntur.)

Respondeo dicendum, quòd quando inferiores potentiæ vehementer afficiuntur ad sua objecta, consequens est quòd superiores vires impediantur et deordinentur in suis actibus. Per vitium autem luxuriæ maximè appetitus inferior (scilicet concupiscibilis) vehementer intendit suo objecto (scilicet delectabili) propter vehementiam passionis et delectationis : et ideo consequens est quòd per luxuriam maximè superiores vires deordinentur; scilicet ratio et voluntas. Sunt autem rationis quatuor actus in agendis : Primò quidem, « simplex intelligentia, » quæ apprehendit aliquem finem ut bonum. Et hic actus impeditur per luxuriam, secundùm illud *Dan.*, XIII : « Species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum. » Et quantum ad hoc ponitur *cæcitas mentis*. Secundus actus est « consilium de his quæ sunt agenda propter finem. » Et hic etiam impeditur per concupiscentiam luxuriæ : unde Terentius dicit in *Eunucho* (Scena I, et act. 1), loquens de amore libidinoso : « Quæ res in se neque consilium neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes. » Et quantum ad hoc ponitur *præcipitatio,* quæ importat subtractionem consilii; ut suprà habitum est (qu. 53, art. 3). Tertius actus est « judicium de agendis, » et hic etiam impeditur per luxuriam. Dicitur enim *Dan.*, XIII, de senibus luxuriosis : « Averterunt sensum suum, ut non recordarentur judiciorum justorum. » Et quantum ad hoc ponitur *inconsideratio :* Quartus autem actus est « præceptum rationis de agendo : qui etiam impeditur per luxuriam; in quantum scilicet homo impeditur ex impetu concupiscentiæ, ne exequatur id quod decrevit

avoit résolu. Aussi Térence dit-il dans l'Eunuque, au sujet d'un amant qui vouloit s'éloigner de sa maîtresse : « Une fausse larme triomphera de cette résolution. » Quant à la volonté, la luxure produit deux actes déréglés : l'un est l'appétit de la fin, c'est-à-dire l'amour de soi, ou l'égoïsme, à cause du plaisir que l'on cherche avec excès. Il produit encore par opposition la haine de Dieu, parce que Dieu défend le plaisir que l'on désire. Le second acte de la volonté consiste dans l'appétit des choses qui conduisent à la fin : ce qui produit l'amour de la vie présente dans laquelle seule on jouit des voluptés de la chair; et par opposition l'horreur de la vie future; parce qu'attachés aux plaisirs des sens on dédaigne les biens spirituels que l'on a en horreur (1).

Je réponds aux arguments : 1° Selon le Philosophe, *Ethic.*, VI, « l'intempérance est la plus grande ennemie de la prudence. » C'est pourquoi les vices opposés à la prudence naissent surtout de la luxure, qui est la principale espèce d'intempérance.

2° La constance dans les choses difficiles et pleines de périls est une partie de la force; mais c'est à la continence, qui est une partie de la tempérance, qu'appartient la constance dans l'abstinence des plaisirs. C'est pourquoi l'inconstance opposée est une fille de la luxure. Au reste la première sorte d'inconstance est aussi un effet de la luxure, qui amollit le cœur de l'homme et le rend efféminé, selon cette parole du prophète Osée, IV : « La fornication, le vin et l'ivresse enlèvent le cœur. » Et Végétius dit dans son livre sur la Guerre, que « moins on a vécu dans les délices, moins on craint la mort. » Il ne faut point d'ailleurs, comme

(1) Les anciens, quoique très-adonnés à la luxure, n'ignoroient pas les suites funestes de ce vice, car ils représentoient l'amour sous la figure d'un enfant portant un bandeau sur ses yeux. Ce bandeau pouvoit signifier l'aveuglement, l'inconsidération où jette la luxure. Quant à la précipitation et à l'inconstance, ce sont les défauts ordinaires de l'enfance, qui voudroit satisfaire en un moment ses désirs, et dont la volonté est si mobile. L'enfance est encore

---

esse faciendum. Unde Terentius dicit in *Eunucho* (ut suprà) de quodam qui dicebat se recessurum ab amica : « Hæc verba una falsa lachrymula restinguet. » Ex parte autem voluntatis consequitur duplex actus inordinatus. Quorum unus est *appetitus finis*. Et quantum ad hoc ponitur *amor sui*, quantum scilicet ad delectationem quam inordinatè appetit : et per oppositum ponitur *odium Dei*, in quantum scilicet prohibet delectationem concupitam. Alius autem est « appetitus eorum quæ sunt ad finem, » et quantum ad hoc ponitur « affectus præsentis sæculi; » in quo scilicet aliquis vult frui voluptate : et per oppositum ponitur « desperatio futuri sæculi; » quia dum nimis detinetur carnalibus delectationibus, non curat pervenire ad spirituales, sed fastidit eas.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in VI. *Ethic.* : « Intemperantia maximè corrumpit prudentiam. » Et ideo vitia opposita prudentiæ, maximè oriuntur ex luxuria, quæ est præcipua intemperantiæ species.

Ad secundum dicendum, quòd constantia in arduis et terribilibus ponitur pars fortitudinis. Sed constantiam habere in abstinendo à delectabilibus, pertinet ad continentiam, quæ ponitur pars temperantiæ; sicut suprà dictum est (qu. 143); et ideo inconstantia quæ ei opponitur, ponitur filia luxuriæ. Et tamen etiam prima inconstantia ex luxuria causatur; in quantum emollit cor hominis, et effœminatum reddit; secundùm illud *Oseæ*, IV : « Fornicatio et vinum et ebrietas auferunt cor. » Et Vegetius dicit in lib. *De re militari*, quòd « minùs mortem metuit, qui minùs deliciarum norit in vita. » Nec oportet, sicut sæpè dictum est

nous l'avons dit souvent, que les filles d'un vice capital aient le même objet que lui.

3° L'amour de soi, l'égoïsme qui fait que l'on désire toutes sortes de bien pour son avantage, est le principe général de tous les péchés; mais quand il s'applique spécialement au désir des plaisirs de la chair, il est une suite de la luxure.

4° Saint Isidore ne parle ici que des actes extérieurs, et principalement des paroles. Celles-ci peuvent être déréglées de quatre façons : premièrement, dans leur objet, ce qui produit les paroles honteuses; car, « comme la bouche parle de l'abondance du cœur, » *Matth.*, XII, le luxurieux dont le cœur est plein de concupiscences honteuses, laisse échapper facilement des paroles grossières. Secondement, dans leurs causes : car la luxure produisant l'inconsidération et la précipitation, s'échappe aussi volontiers en paroles légères et inconsidérees. Troisièmement, dans leur fin : car comme le luxurieux cherche le plaisir, il y fait tendre aussi ses discours, et profère souvent des paroles joyeuses. Quatrièmement, dans la valeur des mots que la luxure pervertit à cause de l'aveuglement d'esprit qu'elle produit; et c'est pourquoi elle prononce souvent des paroles insensées, montrant dans ses discours qu'elle préfère le plaisir à tout autre chose.

égoïste; elle ne sauroit se préoccuper de l'avenir et ne songe qu'au présent. Cet ingénieux emblème d'un enfant aveugle résume donc assez bien tous les vices que produit la luxure.

(qu. 35, art. 4, qu. 36, art. 4, qu. 148, art. 6), quòd filiæ vitii capitalis cum eo in materia conveniant.

Ad tertium dicendum, quòd amor sui quantum ad quæcumque bona quæ sibi aliquis appetit, est commune principium peccatorum; sed quantum ad hoc specialiter quòd aliquis appetit sibi delectabilia carnis, ponitur *amor sui* filia luxuriæ.

Ad quartum dicendum, quòd illa quæ Isidorus ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores, et præcipuè ad locutionem pertinentes : in qua est aliquid inordinatum quadrupliciter. Uno modo, propter materiam : et sic ponuntur *turpiloquia*. Quia enim « ex abundantia cordis os loquitur, » ut dicitur *Matth.*, XII, luxuriosi, quorum cor est turpibus concupiscentiis plenum, de facili ad turpia verba prorumpunt. Secundò ex parte causæ. Quia enim luxuria inconsiderationem et præcipitationem causat, consequens est quòd faciat prorumpere in verba leviter et inconsideratè dicta, quæ dicuntur *scurrilia*. Tertiò, quantum ad finem. Quia enim luxuriosus delectationem quærit, verba sua ad delectationem ordinat : et sic prorumpit in verba ludicra. Quartò quantum ad sententiam verborum quam pervertit luxuria propter cæcitatem mentis quam causat : et sic prorumpit in *stultiloquia;* utpotè cùm suis verbis præfert delectationes quas appetit quibuscumque aliis rebus.

QUESTION CLIV.

Des parties de la luxure.

Il faut traiter maintenant des parties de la luxure.

Sur ce sujet nous avons douze choses à examiner : 1° La division des parties de la luxure. 2° La fornication simple est-elle un péché mortel? 3° Est-elle le plus grand péché? 4° Les attouchements, les baisers et les autres plaisirs de ce genre sont-ils des péchés mortels? 5° La pollution nocturne est-elle un péché? 6° Du stupre. 7° Du rapt. 8° De l'adultère. 9° De l'inceste. 10° Du sacrilége. 11° Du péché contre nature. 12° De l'ordre de gravité dans lequel il faut ranger les espèces précédentes.

ARTICLE I.

Est-ce avec raison que l'on divise la luxure en six espèces différentes : la fornication simple, l'adultère, l'inceste, le stupre, le rapt et le vice contre nature?

Il paroît que c'est à tort que l'on distingue six différentes espèces de luxure, savoir la fornication simple, l'adultère, l'inceste, le stupre, le rapt et le vice contre nature. 1° La diversité de la matière ne diversifie pas l'espèce. Or, la division des parties de la luxure est faite ici d'après la diversité de la matière, c'est-à-dire selon qu'elle a pour objet une femme mariée, une vierge, ou une personne d'une autre condition. Ces différentes parties ne sont donc pas des espèces distinctes.

QUÆSTIO CLIV.

De luxuriæ partibus, in duodecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de luxuriæ partibus.

Et circa hoc quæruntur duodecim : 1° De divisione partium luxuriæ. 2° Utrùm fornicatio simplex sit peccatum mortale. 3° Utrùm sit maximum peccatorum. 4° Utrùm in tactibus et osculis et aliis hujusmodi illecebris consistat peccatum mortale. 5° Utrùm nocturna pollutio sit peccatum. 6° De stupro. 7° De raptu. 8° De adulterio. 9° De incestu. 10° De sacrilegio. 11° De peccato contra naturam. 12° De ordine gravitatis in prædictis speciebus.

ARTICULUS I.

Utrùm convenienter assignentur sex species luxuriæ; scilicet, fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus, et vitium contra naturam.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter assignentur sex species luxuriæ; scilicet « fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus, et vitium contra naturam. » Diversitas enim materiæ non diversificat speciem (2). Sed prædicta divisio sumitur secundùm materiæ diversitatem; prout scilicet aliquis commiscetur conjugatæ, vel virgini, vel alterius conditionis mulieri. Ergo videtur quòd per hæc species luxuriæ non diversificentur.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 41, art. 4, quæstiunc. 1 et 2; et qu. 15, de malo, art. 3.

(2) Quia species non sumitur à materia, sed à forma, quæ proinde à Græcis εἶδος, eodem quo *species* nomine passim significari solet, ut apud Philosophum pluribus locis usurpatum occurrit.

2° On ne peut pas distinguer les espèces d'un vice par des choses qui se rapportent à un autre vice. Or, l'adultère ne diffère de la simple fornication que par l'injustice qui est faite à l'un des époux. Donc l'adultère ne sauroit être une des espèces de la luxure.

3° Si le lien du mariage peut constituer une espèce différente, le vœu qui lie une personne à Dieu doit en former une également. Le sacrilége devroit donc être une des espèces de la luxure aussi bien que l'adultère.

4° On peut non-seulement violer la foi conjugale, mais mal user du mariage, ce qui est encore un péché de la luxure. Cette faute devroit donc aussi constituer une espèce différente.

5° Saint Paul dit, II. *Corinth.*, XII : « Ne permettez pas que quand j'irai vous voir, Dieu m'humilie encore à cause de vous, et que j'aie à pleurer sur ceux qui ayant péché auparavant, n'ont pas fait pénitence des péchés immondes et de la fornication, et de l'impudicité qu'ils ont commis. » Le vice immonde et l'impudicité doivent donc être, comme la fornication, des espèces différentes de luxure.

6° Le genre ne sauroit être une division de l'espèce. Or, saint Paul dit, *Galat.*, V : « On connoît les œuvres de la chair, qui sont la fornication, le vice immonde, l'impudicité, la luxure. » La fornication ne doit donc pas être une partie de la luxure.

Mais la division que nous avons donnée se trouve dans le Décret, XXXVI, quest. I.

---

2. Præterea, species vitii unius non videntur diversificari per ea quæ pertinent ad aliud vitium. Sed adulterium non differt à simplici fornicatione, nisi in hoc quòd aliquis accedit ad eam quæ est alterius, et sic injustitiam committit. Ergo videtur quòd *adulterium* non debet poni species luxuriæ.

3. Præterea, sicut contingit quòd aliquis commiscetur mulieri quæ est alteri viro per matrimonium obligata, sic etiam contingit quòd aliquis commiscetur mulieri quæ est obligata Deo per votum. Sicut ergo *adulterium* ponitur species luxuriæ, ita etiam *sacrilegium* species luxuriæ poni debet.

4. Præterea, ille qui est matrimonio junctus non solùm peccat si ad aliam mulierem accedat, sed etiam si suâ conjuge inordinatè utatur. Sed hoc peccatum sub luxuria continetur. Ergo debet inter species luxuriæ computari.

5. Præterea, Apostolus II. *ad Corinth.*, XII, dicit : « Ne iterum cùm venero humiliet me Deus apud vos, et lugeam multos ex iis qui ante peccaverunt, et non egerunt pœnitentiam super immunditia et fornicatione et impudicitia quam gesserunt. » Ergo videtur quòd etiam immunditia et impudicitia debeant poni species luxuriæ, sicut et fornicatio.

6. Præterea, « divisum non condividitur dividentibus (1). » Sed luxuria condividitur prædictis. Dicitur enim *Galat.*, V : « Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria. » Ergo videtur quòd inconvenienter fornicatio ponatur species luxuriæ.

Sed contra est, quòd prædicta divisio ponitur in *Decretis* XXXVI (2), qu. 1.

(1) Alioqui sui ipsius esset species vel pars; vel quovis modo ad seipsum compararetur, ut inferius ad superius, etc.

(2) Supple Causâ, ubi sic tantùm Gratianus in appendice quam capiti *Lex illa* nectit : *Aliud est* (inquit) fornicatio, *aliud* stuprum, *aliud* adulterium, *aliud* incestus, *aliud* raptus. *Fornicatio autem, licèt videatur esse genus cujuslibet illiciti coitûs qui fit extra uxorem legitimam, tamen specialiter intelligitur in usu viduarum, vel meretricum vel concubinarum. Stuprum autem propriè virginum est illicita defloratio, quando videlicet non præcedente conjugali pactione, utriusque voluntate virgo corrumpitur, patre injuriam ad animum statim post cognitionem non revocante. Adulterium verò est alieni thori vio-*

(CONCLUSION. — Il y a six espèces de luxure : la fornication simple, l'adultère, l'inceste, le stupre, le rapt et le vice contre nature.)

Le péché de luxure consiste dans le mauvais usage des plaisirs de la chair. Or, cet usage peut être mauvais pour deux motifs : d'abord à cause de l'objet dans lequel on cherche le plaisir, et ensuite supposé que cet objet soit légitime, dans l'inobservance des autres conditions voulues. Mais comme cette dernière circonstance ne sauroit spécifier un acte moral, on a dû distinguer les différentes espèces de la luxure d'après sa matière ou son objet. Or, cette matière peut être opposée à la droite raison de deux manières. D'abord lorsqu'elle est contraire à la fin des plaisirs de la chair, soit en rendant la génération impossible, ce qui constitue le vice contre nature, soit en empêchant la bonne éducation de l'enfant, comme il arrive dans la fornication simple, qui est celle de deux personnes libres. Les plaisirs de la chair peuvent ensuite être opposés à la droite raison par rapport aux autres hommes. Ce qui a lieu encore de deux façons : premièrement, en ne gardant pas le respect dû à la femme qui vous est parente ou alliée, ce qui constitue l'inceste; secondement, en violant les droits de celui à qui elle appartient. Si elle est en puissance de mari, l'acte est un adultère; si elle se trouve encore sous le pouvoir paternel, on l'appelle stupre quand on n'emploie pas la violence, et rapt si on l'emploie (1).

(1) Nous n'avons traduit que ce qui étoit nécessaire à l'intelligence des articles suivants.

(CONCLUSIO. — Sex sunt luxuriæ species; fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus, vitium contra naturam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 153, art. 2 et 3), peccatum luxuriæ consistit in hoc quòd aliquis non secundùm rectam rationem delectatione venerea utitur. Quod quidem contingit dupliciter : uno modo secundùm materiam in qua hujusmodi delectationem quærit : alio modo secundùm quòd materiâ debitâ existente non observantur aliæ debitæ conditiones. Et quia circumstantia in quantum hujusmodi, non dat speciem actui morali, sed ejus species sumitur ab objecto, quod est materia actûs; ideo oportuit species luxuriæ assignari ex parte materiæ objecti. Quæ quidem potest non convenire rationi rectæ dupliciter : uno modo, quia habet repugnantiam ad finem venerei actûs : et sic, in quantum impeditur generatio prolis, est *vitium contra naturam*; quod est in omni actu venereo, ex quo generatio sequi non potest. In quantum autem impeditur debita educatio et promotio prolis natæ, est *fornicatio simplex*, quæ est soluti cum soluta. Alio modo materia in qua exercetur actus venereus, potest esse non conveniens rationi rectæ per comparationem ad alios homines : et hoc dupliciter. Primò quidem ex parte fœminæ, cui aliquis commiscetur; quia ei debitus honor non servatur : et sic est *incestus*, qui consistit in abusu mulierum consanguinitate vel affinitate junctarum. Secundò, ex parte ejus in cujus potestate est fœmina : quia si est in potestate viri, est *adulterium* : si autem est in potestate patris, est *stuprum*, si non inferatur violentia : *raptus* autem, si inferatur. Diversificantur autem istæ species magis ex parte fœminæ quàm viri : quia in actu venereo fœmina se habet sicut patiens, et per modum materiæ; vir autem per modum agentis. Dictum est autem quòd prædictæ species secundùm differentiam materiæ assignantur.

latio : unde adulterium dicitur quasi ad alterius thorum accessio. Incestus est consanguinearum vel affinium abusus : unde incestuosi dicuntur qui consanguineis et affinibus abutuntur. Raptus admittitur, cùm puella violenter à domo patris abducitur, ut corrupta in uxorem habeatur; sive puellæ solummodo, sive parentibus tantùm, sive utrisque vis illata fuerit, etc.

Je réponds aux arguments : 1° Cette division a été faite d'après la diversité formelle de l'objet, selon les différents modes par lesquels il est, comme nous l'avons dit, opposé à la raison.

2° Rien n'empêche qu'il y ait dans le même acte une difformité qui vienne de plusieurs vices. L'adultère peut donc être à la fois compris dans la luxure et dans l'injustice. Cette dernière difformité n'est pas même ici accidentelle, puisqu'elle augmente la gravité de la luxure, en montrant qu'elle peut conduire à la violation de la justice.

3° La femme qui a fait vœu de chasteté, a contracté avec Dieu une sorte de mariage spirituel. La violation de ce vœu est donc comme un adultère spirituel. On peut ramener également aux différentes autres espèces, les sacriléges qui se rattachent à la luxure.

4° Cette objection vient de circonstances qui, comme nous l'avons dit, ne sauroient constituer une espèce différente d'acte moral.

5° La Glose dit, en expliquant ce passage, que « le vice immonde désigne le vice contre nature, et l'impudicité le péché que l'on commet avec une personne qui n'est pas mariée, » ce qui pourroit se rapporter au stupre. Ou bien encore l'impudicité marque peut-être ici certaines circonstances, comme les baisers, etc.

6° La luxure doit s'entendre ici de toute superfluité, ainsi que le dit la Glose.

Ad primum ergo dicendum, quòd prædicta diversitas materiæ habet annexam diversitatem formalem objecti, quæ accipitur secundùm diversos modos repugnantiæ ad rationem rectam; ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet in eodem actu diversorum vitiorum deformitates concurrere, ut suprà dictum est (1); et hoc modo adulterium continetur sub luxuria, et sub injustitia. Nec deformitas injustitiæ omnino per accidens se habet ad luxuriam. Ostenditur enim luxuria gravior, quæ in tantum concupiscentiam sequitur quòd etiam in injustitiam ducat.

Ad tertium dicendum, quòd mulier vovens continentiam, quoddam spirituale matrimonium facit cum Deo : et ideo sacrilegium quod committitur in violatione talis mulieris, est quoddam adulterium spirituale. Et similiter alii modi sacrilegii (ad materiam libidinosam pertinentes) reducuntur ad alias species luxuriæ.

Ad quartum dicendum, quòd peccatum conjugati cum sua uxore non est secundùm indebitam materiam, sed secundùm alias circumstantias quæ non constituunt speciem moralis actûs, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quòd sicut Glossa dicit ibidem, « immunditia ponitur pro luxuria contra naturam; impudicitia autem est quæ fit cum liberis à viro; » unde videtur ad stuprum pertinere. Vel etiam potest dici quòd impudicitia pertinet ad quosdam actus circumstantes actum venereum; sicut sunt oscula, tactus, et alia hujusmodi.

Ad sextum dicendum, quòd luxuria sumitur ibidem pro quacumque superfluitate; ut Glossa ibidem dicit.

(1) Nempe 1, 2, qu. 18, art. 7, ubi dicitur furans ut mœchetur, duas in uno actu malitias committere : unam ratione objecti propter furtum quod facit; alteram ratione finis propter mœchiam vel fornicationem quam intendit.

ARTICLE II.

La fornication simple est-elle un péché mortel?

Il paroît que la fornication simple n'est pas un péché mortel. 1° Les choses que l'on énumère ensemble doivent être de la même nature. Or, la fornication se trouve énumérée avec des péchés qui ne sont pas mortels. Car il est dit dans les Actes, XV : « Abstenez-vous des viandes offertes aux idoles, du sang, des animaux suffoqués, et de la fornication. » Or, l'usage des trois premières choses ne constitue pas un péché mortel, selon cette parole de saint Paul, I. *Timoth.*, IV : « Il ne faut rejeter rien de ce que l'on peut prendre avec actions de graces. » Donc la fornication n'est pas un péché mortel.

2° Dieu ne sauroit ordonner un péché mortel. Or, le prophète Osée, I, reçut cet ordre du Seigneur : « Va, prends une femme de fornications, et aies-en des fils de fornications. » Donc la fornication n'est pas un péché.

3° L'Ecriture ne rapporte jamais un péché mortel sans quelque blâme. Or, elle parle, sans la blâmer, de la fornication des anciens pères. On lit en effet dans la Genèse, XVI, qu'Abraham s'unit à Agar sa servante; XXX, Jacob à Bala et Zelpha, servantes de ses deux femmes; XXXVIII, Judas à Thamar, qu'il croyoit être une courtisane. La fornication simple n'est donc pas un péché mortel.

4° Tout péché mortel blesse la charité. Or, la fornication simple n'est pas contraire à l'amour de Dieu, qu'elle n'offense pas directement. Elle n'est pas opposée non plus à l'amour du prochain, puisqu'elle ne lui

---

ARTICULUS II.

Utrùm fornicatio simplex sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd fornicatio simplex non sit peccatum mortale. Ea enim quæ simul connumerantur, videntur esse unius rationis. Sed fornicatio connumeratur quibusdam quæ non sunt peccata mortalia. Dicitur enim *Act.*, XV : « Abstineatis vos ab immolatis simulachrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione. » Illorum autem usus non est peccatum mortale, secundùm illud I. *ad Tim.*, IV : « Nihil rejiciendum est quod cum gratiarum actione percipitur. » Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

2. Præterea, nullum peccatum mortale cadit sub præcepto divino. Sed *Oseæ*, I, præcipitur à Domino : « Vade, sume tibi uxorem fornicationum, et fac filios fornicationum. » Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

3. Præterea, nullum peccatum mortale in Scriptura sacra absque reprehensione commemoratur. Sed fornicatio simplex commemoratur in Scriptura in antiquis patribus sine reprehensione : sicut legitur *Genes.*, XVI, de Abraham quòd accessit ad Agar ancillam suam; et infra 30, legitur de Jacob quòd accessit ad ancillas uxorum suarum Balam et Zelpham; et infra 38, legitur quòd Judas accessit ad Thamar, quam æstimavit meretricem. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

4. Præterea, « omne peccatum mortale contrariatur charitati. » Sed fornicatio simplex non contrariatur charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, quia non est directè peccatum contra Deum, nec etiam quantum ad dilectionem proximi, quia per hoc homo nulli homini facit

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 41, art. 4, quæstiunc. 1, in corp., ut et quæstiunc. 2, tum in corp., tum ad 2.

fait point d'injure. Donc la fornication simple n'est pas un péché mortel.

5° Tout péché mortel conduit à la damnation éternelle. Or, c'est ce que ne fait pas la fornication simple. Car, sur ce passage de saint Paul, I. *Timoth.*, IV : « La piété est utile à tout, » la Glose dit : « Toute la discipline chrétienne se résume dans la miséricorde et la piété, en y étant fidèle, on peut être puni sans doute si l'on consent à quelque foiblesse de la chair, mais on ne sauroit périr. » Donc la fornication simple n'est pas un péché mortel.

6° Saint Augustin dit, *De bono conjug.*, XVI, « l'union des sexes est à la conservation du genre humain ce qu'est la nourriture à la conservation du corps. » Or, le mauvais usage de la nourriture n'est pas toujours un péché mortel. La fornication simple ne doit donc pas aussi l'être toujours, d'autant plus qu'elle est l'espèce de luxure la moins grave.

Mais il est dit au contraire dans la sainte Ecriture, *Tob.*, IV : « Garde-toi de toute fornication, et hors ton épouse ne commets de crime avec personne. » Or, le crime implique le péché mortel. Donc la fornication, et toute union des sexes en dehors du mariage, est un péché mortel.

2° Le péché mortel exclut seul du royaume de Dieu. Or, saint Paul, après avoir parlé de la fornication et de plusieurs autres vices, ajoute, *Galat.*, V : « Ceux qui commettent ces fautes n'entreront pas dans le royaume de Dieu. » Donc la fornication simple est un péché mortel.

3° On lit dans le Décret, XXII, quest. I : « Il est nécessaire de savoir que l'on doit imposer pour le parjure une pénitence aussi forte que pour l'adultère, la fornication, l'homicide volontaire, et les autres vices criminels. » La fornication simple est donc un péché criminel, c'est-à-dire mortel.

---

injuriam. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

5. Præterea, omne peccatum mortale ducit in perditionem æternam. Hoc autem non facit fornicatio simplex. Quia super illud I. *ad Timoth.*, IV : « Pietas ad omnia utilis est, » dicit Glossa Ambrosii : « Omnis summa disciplinæ Christianæ in misericordia et pietate est, quam aliquis sequens, si lubricum carnis patiatur, sine dubio vapulabit, sed non peribit. » Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

6. Præterea, sicut Augustinus dicit in libro *De bono conjug.* (cap. 16), « quod est cibus ad salutem corporis, hoc est concubitus ad salutem generis. » Sed non omnis inordinatus usus ciborum est peccatum mortale. Ergo nec omnis inordinatus concubitus. Quòd maximè videtur de fornicatione simplici, quæ est minima inter species enumeratas.

Sed contra est, quod dicitur *Tob.*, IV : « Attende tibi ab omni fornicatione, et præter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire. » Crimen autem importat peccatum mortale. Ergo fornicatio et omnis concubitus qui est præter uxorem, est peccatum mortale.

3. Præterea, « nihil excludit à regno Dei, nisi peccatum mortale. » Fornicatio autem excludit; ut patet per Apostolum *ad Galat.*, V, ubi præmissâ fornicatione et quibusdam aliis vitiis, subdit : « Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur. » Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

4. Præterea, in decretis dicitur XXII, qu. 1 (2): « Nosse debent talem de perjurio pœnitentiam imponi debere, qualem de adulterio et de fornicatione et de homicidio sponte commisso et de cæteris criminalibus vitiis. » Ergo fornicatio simplex est peccatum criminale seu mortale.

(1) Supple Causâ, cap. *Prædicandum*, quod ex Eutychiano Papa prænotatur; ac ex eodem

(CONCLUSION. — Comme la fornication simple s'oppose à l'éducation de l'enfant, elle est un péché mortel.)

La fornication simple est sans aucun doute un péché mortel, malgré ce que dit la Glose, *Super Deut.*, XXIII : « Il est défendu de s'approcher des courtisanes dont la turpitude est vénielle. » Car ce n'est pas *vénielle* qu'il faut lire, mais *vénale*, ce qui est en effet le propre des courtisanes. Tout ce que l'on fait directement contre la vie de l'homme est un péché mortel. Or, la fornication simple implique un déréglement qui met en danger la vie de l'enfant (1). Les animaux mêmes restent unis lorsque leurs petits ont besoin des soins du mâle et de la femelle, comme on le voit dans les oiseaux; il n'y a d'accouplements passagers que pour les animaux où la femelle suffit à élever les petits. Or, il est évident que chez l'homme, l'enfant a non-seulement besoin de sa mère qui le nourrit, mais de son père qui doit le protéger, l'établir, le doter des biens inté-

(1) L'infanticide est une des suites fréquentes de la fornication. La mère n'ayant pas le moyen d'élever son enfant, ou ne se sentant pas le courage de supporter la honte qui lui viendroit de la révélation de sa faute, essaie de cacher son crime par un autre crime. Rien n'est plus commun de nos jours, et les lois, trop indulgentes, sont impuissantes à réprimer ces criminels excès. La punition de l'infanticide est, à la vérité, inscrite au Code pénal, mais le jury refuse souvent de l'infliger par une compassion coupable. Que sert d'ailleurs de vouloir empêcher l'effet quand on permet la cause? L'infanticide est la suite de la fornication, et tous les livres de ce siècle, où l'on n'écrit plus guères que des romans, sont remplis d'apologies directes ou détournées, mais d'autant plus dangereuses, de la fornication. Voilà la source du mal; la fontaine empoisonnée qu'il faudroit tarir pour arrêter ce torrent de passions impures qui emportera la société dans ses flots. Mais ce siècle a horreur de remonter aux

---

(CONCLUSIO. — Fornicatio simplex, cum contra bonum educandæ prolis sit, ita illicita est ut etiam sit lethale crimen.)

Respondeo dicendum, quòd absque omni dubio tenendum est quòd fornicatio simplex sit peccatum mortale; non obstante quòd *Deut.*, XXIII, super illud « non erit meretrix, etc., » dicit Glossa (1) : « Ad meretrices prohibet accedere quarum est venialis turpitudo. » Non enim debet dici *venialis*, sed *venalis*; quod est propriè meretricum. Ad hujus autem evidentiam considerandum est quòd peccatum mortale est omne peccatum quod committitur directè contra vitam hominis. Fornicatio autem simplex importat inordinationem quæ vergit in nocumentum vitæ ejus qui est ex tali concubitu nasciturus. Videmus enim in omnibus animalibus in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris et fœminæ, quòd in eis non est vagus concubitus sed maris ad certam fœminam (unam vel plures) sicut patet in omnibus avibus. Secus autem est in animalibus in quibus sola fœmina sufficit ad educationem fœtûs, in quibus est vagus concubitus; ut patet in canibus, et hujusmodi aliis animalibus. Manifestum est autem quòd ad educationem hominis non solùm requiritur cura matris à qua nutritur, sed multò magis cura patris à quo est instituendus, et defendendus, et in bonis tam interioribus quàm exterioribus promovendus.

Ivo, part. XII, cap. 71, refert, ut et Burchardus, lib. XII, cap. 14, quamvis ex capitulis Theodulphi Aurelianensis Episcopi desumptum esse notat appendix ibi.

(1) Vel præposterus adulterator Glossæ, nisi typographico mendo id contigit; et quidem satis patet quomodo legendum sit, cùm non dicitur tantùm *venalis turpitudo*, sed *publicè venalis*. Ex Augustino porrò, qu. XXXVII *in Deuteronom.*, id sumptum est, ubi pleniùs ait : *Ecce ubi manifestè prohibuit fornicari et viros et fœminas, etiam cum non alienis conjugibus; peccatum esse demonstrans misceri non conjugibus suis, quando et meretrices esse et ad meretrices accedere prohibet, quarum publicè venalis est turpitudo.* Hinc *meretrices* appellantur propter mercedem quam exigunt suæ turpitudinis; et *prostitutæ*, propter venditionem quam paciscuntur sui corporis, etc. An autem prohibita intelligatur in Decalogo, inferiùs patebit.

rieurs et extérieurs. Il est donc contre la nature que l'homme s'unisse passagèrement; il est au contraire nécessaire que cette union dure longtemps, et même toute la vie. Le père doit en effet assurer l'éducation de l'enfant, ce qui ne peut se faire que par le mariage; et c'est pourquoi celui-ci est de droit naturel. Mais comme le mariage importe à tout le genre humain, et que les choses qui sont d'un intérêt général, tombent sous la détermination de la loi, le mariage a dû être déterminé par la loi. Nous dirons dans la troisième partie de cet ouvrage quelles sont les lois qui le régissent chez nous, quand nous traiterons du sacrement de mariage Tirons seulement de ce qui précède cette conclusion, que l'union des sexes, en dehors du mariage, met en péril l'éducation de l'enfant, et est par conséquent un péché mortel. On ne sauroit alléguer que l'on a pourvu suffisamment à l'éducation de l'enfant; car la loi se règle non sur un cas particulier, mais sur ce qui arrive communément.

Je réponds aux arguments : 1° Ce n'est pas parce qu'elle avoit la même raison de culpabilité, que la fornication est ici assimilée aux viandes immolées aux idoles et aux animaux suffoqués, mais parce qu'elle pouvoit comme ces deux objets occasionner un dissentiment entre les Juifs et les Gentils, et empêcher leur mutuelle union. Car les païens ne croyoient point que la fornication simple fût un péché, parce que la raison naturelle étoit en eux corrompue. Mais les Juifs, instruits par la loi divine, la regardoient comme illicite. Quant aux autres choses dont il est ici ques-

causes; il se contente en tout d'élever des digues, espérant qu'elles résisteront toujours. Elles résisteront, comme toutes les digues, jusqu'au premier orage où les flots grossis les renverseront.

Et ideo contra naturam hominis est quòd utatur vago concubitu; sed oportet quòd sit maris ad determinatam fœminam cum qua permaneat, non per modicum tempus, sed diu, vel etiam per totam vitam. Et inde est quòd naturaliter est maribus in specie humana sollicitudo de certitudine prolis; quia eis imminet educatio prolis : hæc autem certitudo tolleretur, si esset vagus concubitus. Hæc autem determinatio certæ fœminæ, *matrimonium* vocatur : et ideo dicitur esse de jure naturali. Sed quia concubitus ordinatur ad bonum commune totius humani generis, bona autem communia cadunt sub determinatione legis, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 91, art. 3, et quæst. 95, art. 2), consequens est quòd ista conjunctio maris ad fœminam, quæ *matrimonium* dicitur, lege aliquâ determinetur. Qualiter autem sit apud nos determinatum, in tertia parte hujus operis dicetur cùm de matrimonii sacramento tractabitur (1). Unde cùm fornicatio sit concubitus vagus, utpote præter matrimonium existens, est contra bonum prolis educandæ : et ideo est peccatum mortale. Nec obstat si aliquis fornicando aliquam cognoscens sufficienter provideat proli de educatione : quia id quod cadit sub legis determinatione, judicatur secundùm id quod communiter accidit; et non secundùm id quod in aliquo casu potest accidere.

Ad primum ergo dicendum, quòd fornicatio illis connumeratur, non quia habeat eamdem rationem culpæ cum aliis; sed quantum ad hoc quòd ex his quæ ibi ponuntur, similiter poterat dissidium generari inter Judæos et Gentiles, et eorum unanimis consensus impediri. Quia apud Gentiles fornicatio simplex non reputabatur illicita, propter corruptionem naturalis rationis : Judæi autem ex lege divinâ instructi (2), eam illicitam reputabant. Alia verò quæ ibi ponuntur, Judæi abominabantur

(1) Ne sic exequeretur impedivit mors præveniens. Colligi autem potest ex quæst. 50 Supplementi et sequent., ubi varia separatim impedimenta matrimonii recensentur.

(2) Ut ex prædicto *Deuteronom.* loco *meretrices* intercidente colligitur; imò et similiter

tion, les Juifs en avoient horreur à cause de leurs habitudes légales. C'est pourquoi les Apôtres les interdirent aux Gentils, non parce qu'elles étoient en soi illicites, mais parce que les Juifs les trouvoient abominables.

2° La fornication est un péché, parce qu'elle est contraire à la droite raison. Or, c'est la volonté divine qui règle la droite raison, étant elle-même la règle première et souveraine. Tout ce que fait donc l'homme pour obéir au commandement de Dieu ne sauroit être contraire à la droite raison, quoique cela paroisse sortir des règles ordinaires. C'est ainsi qu'un miracle n'est point contre la nature, quoiqu'il sorte du cours ordinaire des choses. De même donc qu'Abraham ne commit point de péché en voulant tuer son fils innocent pour obéir à Dieu, quoique cette action considérée en elle-même répugnât à la droiture de la raison humaine, de même le prophète Osée ne pécha point en commettant une fornication par ordre de Dieu. C'est même improprement que l'on peut appeler cet acte une fornication, et l'on ne sauroit lui donner ce nom qu'en se rapportant à l'usage ordinaire. Aussi saint Augustin dit-il, III. *Confess.* : « Lorsque Dieu commande quelque chose contre la coutume ou les lois, on doit l'exécuter, quand même cela ne se seroit jamais fait. » Et il ajoute ensuite : « De même que dans la société humaine, la puissance souveraine commande aux puissances inférieures, de même Dieu a un souverain pouvoir sur tout. »

3° Abraham et Jacob s'unirent à leurs servantes, mais sans fornication,

---

propter consuetudinem legalis conversationis : unde Apostoli ea Gentilibus interdixerunt, non quasi secundùm se illicita, sed quasi Judæis abominabilia ; ut etiam suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd fornicatio dicitur esse peccatum, in quantum est contra rationem rectam. Ratio autem hominis recta est secundùm quòd regulatur voluntate divinâ, quæ est prima et summa regula : et ideo quod homo facit ex voluntate Dei, ejus præcepto obediens, non est contra rationem rectam, quamvis videatur esse contra communem ordinem rationis : sicut etiam non est contra naturam quod miraculosè fit virtute divinâ, quamvis sit contra communem cursum naturæ. Et ideo sicut Abraham non peccavit, filium innocentem volendo occidere, propter hoc quòd obedivit Deo; quamvis hoc secundùm se consideratum sit communiter contra rectitudinem rationis humanæ; ita etiam Osee non peccavit fornicando ex præcepto divino. Nec talis concubitus propriè *fornicatio* debet dici; quamvis *fornicatio* nominetur, referendo ad cursum communem. Unde Augustinus dicit III. *Confess.* : « Cùm Deus aliquid contra morem aut pactum quorumlibet jubet, etsi nunquam ibi factum est, faciendum est. » Et postea subdit : « Sicut enim in potestatibus societatis humanæ major potestas minori ad obediendam præponitur ; ita Deus omnibus. »

Ad tertium dicendum, quòd Abraham et Jacob ad ancillas accesserunt, non quasi forni

scortatores (ut vers. 17 videre est) : *In Decalogo autem mœchiæ nomine non videtur hoc apertè prohibuisse, quoniam mœchia non nisi adulterium intelligi solet*, ait loco citato Augustinus; ubi quid sibi videretur se in *Exod.* tractavisse, subjungit. Sic porrò ibi, qu. 71 : *Utrùm omnis fornicatio* mœchia *dici possit, non mihi in Scripturis occurrit hujus locutionis exemplum. Sed si non omnis fornicatio etiam* mœchia *dici potest, ubi sit in Decalogo prohibita illa fornicatio quam faciunt viri qui uxores non habent, cum fœminis quæ maritos non habent, utrùm inveniri possit ignoro. Sed si furti nomine benè intelligitur omnis illicita usurpatio rei alienæ (non enim rapinam permisit qui furtum prohibuit, sed à parte totum intelligi voluit quicquid illicitè aufertur), profectò et nomine mœchiæ omnis illicitus concubitus, atque illorum membrorum non legitimus usus prohibitus debet intelligi.*

comme nous le montrerons dans le traité du mariage. Quant à Judas, il n'est point nécessaire d'excuser de péché celui qui fut l'auteur de la vente de Joseph.

4° La fornication simple blesse l'amour du prochain en ce qu'elle s'oppose au bien de l'enfant qui va naître, comme nous l'avons montré, puisqu'elle accomplit la génération dans des conditions nuisibles à l'enfant.

5° Les œuvres de piété délivrent de la perdition éternelle celui qui a péché dans sa chair, en le disposant à obtenir la grace de la pénitence, et en lui faisant expier son péché. Elles ne sauroient cependant le délivrer s'il persévère jusqu'à la mort dans l'impénitence.

6° Un seul acte de la chair peut suffire à la génération de l'homme. Lors donc qu'il s'accomplit dans des conditions qui s'opposent à l'éducation de l'enfant, il est de sa nature un péché mortel, sans compter les déréglements de la concupiscence. Mais au contraire un seul repas ne sauroit avoir une funeste influence sur toute la vie de l'homme; et c'est pourquoi l'acte de la gourmandise n'est pas de sa nature un péché mortel. Elle le deviendroit cependant si l'on mangeoit sciemment une chose qui devroit changer toute la condition de la vie, comme il arriva pour Adam. La fornication n'est pas en outre le plus petit des péchés de luxure. Car ceux que la passion fait commettre dans le mariage sont moins graves.

---

cario concubitu; ut infra patebit, cùm de matrimonio agetur. Judam autem non est necessarium à peccato excusare, qui etiam author fuit venditionis Joseph.

Ad quartum dicendum, quòd fornicatio simplex contrariatur dilectioni proximi quantum ad hoc quòd repugnat bono prolis nasciturae, ut ostensum est; dum scilicet dat operam generationi, non secundùm quòd convenit proli nasciturae.

Ad quintum dicendum, quòd per opera pietatis ille qui lubricum carnis patitur, liberatur à perditione æterna, in quantum per hujusmodi opera disponitur ad hoc quòd gratiam consequatur per quam pœniteat; et in quantum per hujusmodi opera satisfacit de lubrico carnis commisso. Non autem ita quòd si in lubrico carnis perseveret impœnitens usque ad mortem, per pietatis opera liberetur (1).

Ad sextum dicendum, quòd ex uno concubitu potest unus homo generari : et ideo inordinatio concubitûs quæ impedit bonum prolis nasciturae, ex ipso genere actûs est peccatum mortale, et non solùm ex inordinatione concupiscentiæ. Ex una autem comestione non impeditur bonum totius vitæ unius hominis : et ideo actus gulæ ex suo genere non est peccatum mortale. Esset tamen, si quis scienter cibum comederet, qui totam conditionem vitæ ejus immutaret; sicut patet de Adam. Nec tamen fornicatio est minimum peccatorum, quæ sub luxuria continentur : minus enim est concubitus cum uxore qui sit ex libidine.

(1) Nec verò in prædicto Commentario, ex quo sumpta est Glossa, exprimitur quòd non peribit, sed sic tantùm : *Si quis quia misericordia magna res est, lubricum carnis patiatur, hujusmodi quid fiet? Sine dubio vapulabit. Si autem solum corporis habuerit exercitium, perennes pœnas patietur.* Quid porrò refert, cùm Ambrosii non sit?

ARTICLE III.

La fornication est-elle le péché le plus grave?

Il paroît que la fornication est le péché le plus grave. 1° Un péché est d'autant plus grand qu'il vient d'une passion plus mauvaise. Or, la plus mauvaise passion se trouve dans la fornication, selon cette parole de la Glose, *Super* I. *Corinth.*, VII, que « la passion de la luxure est la plus ardente. » Donc la fornication est un péché très-grave.

2° Un péché est d'autant plus grand qu'il est commis sur une chose qui nous touche de plus près : ainsi l'on est plus coupable de frapper son père que de frapper un étranger. Or, dit saint Paul dans sa première épître aux Corinthiens, « celui qui commet la fornication, pèche contre son propre corps, » qui est étroitement uni à l'homme. Donc la fornication est le péché le plus grave.

3° La gravité d'un péché est proportionnée à la grandeur du bien auquel ce péché est opposé. Or, le péché de la fornication est contraire au bien du genre humain tout entier, comme il résulte de ce que nous avons dit précédemment. Il est également contraire à Notre-Seigneur, selon cette parole de saint Paul, I. *Corinth.*, VI : « Ferai-je des membres de Jésus-Christ les membres d'une prostituée? » Donc la fornication est le péché le plus grave.

Mais saint Grégoire dit au contraire que « les péchés de la chair sont moins coupables que ceux de l'esprit. »

(Conclusion. — Quoique la fornication soit plus grave que les péchés opposés aux biens extérieurs de l'homme, elle est cependant moins coupable que l'homicide et les offenses qui sont commises directement contre Dieu.)

ARTICULUS III.

Utrùm fornicatio sit gravissimum peccatum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd fornicatio sit gravissimum peccatum : « Tantò enim videtur peccatum gravius, quantò ex majori libidine procedit. » Sed maxima libido est in fornicatione. Dicitur enim in Glossa I. *ad Cor.*, VII, quòd « ardor libidinis in luxuria est maximus. » Ergo videtur quòd fornicatio sit gravissimum peccatum.

2. Præterea, « tantò aliquis magis peccat, quantò in rem sibi magis conjunctam delinquit; » sicut graviùs peccat qui percutit patrem, quàm qui percutit extraneum. Sed sicut dicitur I. *Cor.*, « qui fornicatur, in corpus suum peccat, » quod est homini conjunctissimum. Ergo videtur quòd fornicatio sit gravissimum peccatum.

3. Præterea, « quantò aliquod bonum est majus, tantò peccatum quod contra illud committitur, videtur esse gravius. » Sed peccatum fornicationis videtur esse contra bonum totius humani generis; ut patet ex prædictis (art. 2). Est etiam contra Christum, secundum illud I. *ad Cor.*, VI : « Tollens membra Christi, faciam membra meretricis? » Ergo fornicatio est gravissimum peccatum.

Sed contra est, quod Gregorius dicit quòd « peccata carnalia sunt minoris culpæ quàm peccata spiritualia. »

(Conclusio. — Quanquam fornicatio gravior sit peccatis quæ sunt contra externa hominis bona, minus tamen peccatum est homicidio, et iis peccatis quæ directè contra Deum committuntur.)

(1) De his etiam qu. 1, de malo, art. 1, ad 3, et qu. 2, art. 10, in corp., et qu. 15, art. 2, ad 6.

Un péché peut être grave soit en lui-même, soit par accident. Il est grave en lui-même d'après sa nature, c'est-à-dire d'après le genre de bien auquel il est opposé. Or, la fornication est contraire au bien de l'enfant qui va naître; elle est donc plus grave dans son espèce que les péchés opposés aux biens extérieurs, comme le vol, etc. Mais elle est moins coupable que les offenses qui s'adressent directement à Dieu, et le péché qui attaque la vie d'un homme déjà né, comme l'homicide.

Je réponds aux arguments : 1° L'ardeur mauvaise qui aggrave le péché consiste dans l'inclination de la volonté; tandis que celle qui se rencontre dans l'appétit sensitif, le diminue au contraire; car plus la passion qui fait agir est grande, plus le péché est léger. Et sous ce rapport, l'ardeur qui se trouve dans la fornication est la plus vive. C'est pourquoi saint Augustin, *De Agone christiano*, dit que « de tous les combats du chrétien, les plus rudes sont ceux de la chasteté, où la lutte est continuelle, et la victoire rare. » Saint Isidore dit aussi, *De Summo bono*, que « la luxure charnelle est l'arme la plus forte dont se serve le diable pour soumettre le genre humain; » tant il est difficile de vaincre la violence de cette passion.

2° Celui qui commet une fornication pèche contre son corps, non-seulement parce que le plaisir se consomme dans la chair, ce qui a lieu aussi pour la gourmandise, mais surtout parce qu'il agit contre le bien de ce corps qu'il souille et qu'il affoiblit. Il ne s'ensuit pas cependant que la fornication soit le péché le plus grave. Car la raison l'emporte de beaucoup dans l'homme sur le corps : les péchés qui répugnent davantage à la raison seront donc aussi plus graves que celui-là.

Respondeo dicendum, quòd gravitas alicujus peccati potest attendi dupliciter : uno modo secundùm se; alio modo, secundùm accidens. Secundùm se quidem attenditur gravitas peccati ex ratione suæ speciei; quæ consideratur secundùm bonum cui peccatum opponitur. Fornicatio autem est contra bonum hominis nascituri : et ideo est gravius peccatum secundùm speciem suam peccatis quæ sunt contra bona exteriora; sicut est furtum et alia hujusmodi : minus autem peccatis quæ sunt directè contra Deum, et peccato quod est contra vitam hominis jam nati, sicut est homicidium.

Ad primum ergo dicendum, quòd libido quæ aggravat peccatum, est quæ consistit in inclinatione voluntatis. Libido autem quæ est in appetitu sensitivo, diminuit peccatum; quia « quantò aliquis ex majori passione impulsus peccat, tantò levius est peccatum. » Et hoc modo libido in fornicatione est maxima. Et inde est quod Augustinus dicit in lib. *De Agone Christiano*, quòd « inter omnia Christianorum certamina, duriora sunt prælia castitatis, ubi est quotidiana pugna et rara victoria (1). Et Isidorus dicit in lib. *De Summo bono*, quòd « magis per carnis luxuriam humanum genus subditur diabolo, quàm per aliquod aliud; » quia scilicet difficilius est vincere vehementiam hujusmodi passionis.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui fornicatur, dicitur peccare in corpus suum, non solùm quia fornicationis delectatio consummatur in carne (quod etiam in gula accidit), sed etiam quia contra bonum proprii corporis agit, qui fornicatur; in quantum scilicet illud indebitè resolvit, et inquinat, et alteri commiscet. Nec tamen propter hoc sequitur quòd fornicatio sit gravissimum peccatum : quia ratio in homine prævalet corpori; unde si sit peccatum magis repugnans rationi, gravius erit.

(1) Nihil tale in *De agone christiano*, sed in Tract. *De honestate mulierum*, qui sub eo titulo notabatur juxta veterem Augustini editionem, tom. IX, et nunc est Sermo CCL de tempore qui *de incauta familiaritate mulierum extranearum* inscribitur.

3° La fornication va contre le bien de l'espèce humaine, en ce qu'elle empêche l'éducation de l'enfant qui va naître. Mais l'homme qui existe déjà tient plus à l'espèce que celui qui n'est encore qu'en puissance. Et sous ce rapport l'homicide est plus grave que la fornication et toutes les espèces de luxure, parce qu'elle nuit davantage au genre humain. Les droits de Dieu l'emportent aussi sur ceux de l'humanité : les péchés qui sont contre Dieu ont donc également une gravité plus grande. Or, la fornication n'offense pas Dieu directement, mais indirectement et par conséquence, comme beaucoup de péchés mortels. D'un autre côté, si les membres de notre corps sont les membres de Notre-Seigneur, notre esprit ne fait qu'un non plus avec Jésus-Christ, selon cette parole de saint Paul, I. *Corinth.*, VI : « Celui qui s'unit à Dieu, ne forme qu'un esprit avec lui. » Donc les péchés de l'esprit offensent plus Notre-Seigneur que la fornication.

ARTICLE IV.

Les attouchements et les baisers sont-ils des péchés mortels ?

Il paroît que les attouchements et les baisers ne sont pas des péchés mortels. 1° Saint Paul dit dans son Epître aux Ephésiens, V : « Que parmi vous l'on ne prononce pas même le nom de la fornication et de toute impureté, ni de l'avarice, comme il convient aux Saints. » Et il ajoute : « Ni de la turpitude (selon la Glose, les baisers et les embrassements), ni des vaines paroles, ni des plaisanteries grossières. » Mais il dit ensuite : « Sachez que tout fornicateur, tout homme impur ou avare, c'est-à-dire serviteur des idoles, ne sauroit hériter du royaume de Dieu et de Jésus-Christ. » Or, il ne parle plus ici de la turpitude, du bavardage ni de la jovialité. Donc ces défauts ne sont pas des péchés mortels.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum fornicationis est contra bonum speciei humanæ, in quantum impedit generationem singularem unius hominis nascituri. Magis autem pertingit ad rationem speciei qui actu jam participat speciem, quàm qui est potentiâ homo. Et secundùm hoc, etiam homicidium est gravius quàm fornicatio, et omnes luxuriæ species; tanquam magis bono speciei humanæ repugnans. Bonum etiam divinum est majus bono speciei humanæ: et ideo etiam peccata quæ sunt contra Deum, sunt majora. Nec fornicatio est directè peccatum in Deum, quasi fornicator Dei offensam intendat, sed ex consequenti; sicut et omnia peccata mortalia. Sicut autem membra corporis nostri, sunt membra Christi, ita etiam et spiritus noster est unum cum Christo; secundùm illud I. *ad Cor.*, VI : « Qui adhæret Deo, unus spiritus est. » Unde etiam peccata spiritualia sunt magis contra Christum, quàm fornicatio.

ARTICULUS IV.

Utrùm in tactibus et osculis consistat peccatum mortale.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd in tactibus et osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim *ad Ephes.*, V, dicit : « Fornicatio autem et omnis immunditia, et avaritia, nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos. » Subdit autem : « Aut turpitudo; » Glossa, ut in osculis et amplexibus : « aut stultiloquium, ut blanda verba : aut scurrilitas, quæ à stultis curialitas dicitur, id est jocularitas. » Postea autem subdit : « Hoc enim scitote, intelligentes quòd omnis fornicator, aut immundus, aut avarus (quod est idolorum servitus) non habet hæreditatem in regno Christi et Dei. » Ubi non replicat de turpitudine, sicut nec de stultiloquio aut scurrilitate. Ergo ista non sunt peccata mortalia.

2° La fornication est un péché mortel parce qu'elle empêche l'éducation de l'enfant. Or, les baisers et les embrassements n'ont pas cet inconvénient. Ils ne sont donc pas des péchés mortels.

3° Ce qui est un péché mortel ne peut jamais être légitime. Or, il y a des baisers et des attouchements qui ne sont pas coupables. Ils ne sont donc pas en soi des péchés mortels.

Mais les regards impurs sont moins graves que les baisers et les embrassements; et cependant ils sont des péchés mortels, selon cette parole de Notre-Seigneur dans saint Matthieu, V : « Quiconque regarde une femme avec concupiscence, a déjà commis dans son cœur le péché de fornication. » Donc à plus forte raison les embrassements impurs sont-ils des péchés mortels.

2° Saint Cyprien écrit à Pomponius, *De virginib.*, ep. 62 : « Combien sont honteux et criminels les entretiens, les baisers, les embrassements impurs. » Si ces fautes peuvent être appelées des crimes, elles sont donc aussi des péchés mortels.

(Conclusion. — Les baisers et les attouchements ne sont pas en soi des péchés mortels; mais ils le deviennent quand ils sont inspirés par une passion impure.)

Une faute peut être mortelle de deux façons. D'abord de sa nature; et tels ne sont pas les baisers et les embrassements, qui peuvent avoir lieu sans passion, et être légitimés par la coutume du pays, par quelque nécessité ou une cause raisonnable. Mais une faute peut devenir mortelle par sa cause; et c'est ainsi que celui qui fait l'aumône pour entraîner quelqu'un dans l'hérésie, pèche mortellement en raison de sa mauvaise intention. Or, nous avons dit précédemment que le consentement au plaisir

---

2. Præterea, fornicatio dicitur esse peccatum mortale ex hoc quòd per eam impeditur bonum prolis generandæ et educandæ. Sed ad hoc nihil operantur oscula et tactus sive amplexus. Ergo in his non contingit esse peccatum mortale.

3. Præterea, illa quæ secundùm se sunt peccata mortalia, nunquam possunt bene fieri. Sed oscula et tactus et hujusmodi possunt quandoque fieri absque peccato. Ergo non sunt secundùm se peccata mortalia.

Sed contra, minus est aspectus libidinosus, quàm tactus, amplexus, vel osculum. Sed aspectus libidinosus est peccatum mortale; secundùm illud *Matth.*, V : « Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mæchatus est eam in corde suo. » Ergo multò magis osculum libidinosum et alia hujusmodi sunt peccata mortalia.

2. Præterea, Cyprianus ad Pomponium, *De virginitate* : « Certè ipse concubitus, ipse amplexus, ipsa confabulatio et osculatio, et concubentium duorum turpis et fœda dormitio, quantum dedecoris et criminis confitetur ! » Ergo per prædicta homo fit reus criminis, id est, peccati mortalis.

(Conclusio. — Tactus et oscula, quanquam secundùm suam speciem non sint mortalia peccata; ut tamen libidinosa sunt, inter mortalia numerantur.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid dicitur esse peccatum mortale dupliciter. Uno modo, secundùm speciem suam : et hoc modo osculum, amplexus, vel tactus, secundùm suam rationem non nominant peccatum mortale. Possunt enim hæc absque libidine fieri, vel propter consuetudinem patriæ, vel propter aliquam necessitatem aut rationabilem causam. Alio modo dicitur aliquid esse peccatum mortale ex sua causa; sicut ille qui dat eleemosynam ut aliquem inducat ad hæresim, mortaliter peccat propter intentionem corruptam. Dictum est au-

d'une faute mortelle suffisoit à constituer un péché mortel, sans qu'il y eût besoin de consentir à l'acte. La fornication, et plus encore les autres espèces de luxure, étant donc un péché mortel, c'est une faute grave de donner son consentement au plaisir de ces sortes de péché. Et comme les baisers, les embrassements n'ont lieu qu'à cause du plaisir impur qu'on y cherche, ils deviennent des péchés mortels en raison de la passion mauvaise qui les inspire.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Paul ne nomme pas de nouveau la turpitude, les entretiens et les plaisanteries grossières, parce que ces choses ne sont coupables que par leur liaison avec les vices précédents.

2° Les baisers et les attouchements n'empêchent pas sans doute par eux-mêmes l'éducation de l'enfant, mais ils viennent de la passion qui est la racine du mal, et c'est pourquoi ils sont des péchés mortels.

3° Cette objection prouve seulement que les baisers et les embrassements ne sont pas coupables de leur nature.

ARTICLE V.

La pollution nocturne est-elle un péché ?

Il paroît que la pollution nocturne est un péché. 1° Quiconque mérite dans un état y peut aussi démériter. Or, on peut mériter en dormant, comme le prouve l'exemple de Salomon qui obtint en songe le don de la

---

tem supra, quòd consensus in delectationem peccati mortalis, est peccatum mortale, et non solùm consensus in actum (1). Et ideo cùm fornicatio sit peccatum mortale, et multò magis aliæ luxuriæ species, consequens est quòd consensus in delectationem talis peccati, sit peccatum mortale; et non solùm consensus in actum. Et ideo cùm oscula et amplexus hujusmodi propter delectationem hujusmodi fiant, consequens est quòd sint peccata mortalia, et sic solùm dicuntur libidinosa : unde hujusmodi secundùm quòd sunt libidinosa, sunt peccata mortalia (2).

Ad primum ergo dicendùm, quòd Apostolus ideo non resumit illa tria, quia non habent nomen peccati, nisi secundùm quòd ordinantur ad præcedentia.

Ad secundum dicendum, quòd oscula et tactus, quamvis secundùm se non impediant bonum prolis humanæ, procedunt tamen ex libidine quæ est radix hujusmodi impedimenti; et ex hoc habent rationem peccati mortalis.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa concludit quòd hujusmodi non sunt peccata secundùm suam speciem.

ARTICULUS V.

Utrùm pollutio nocturna sit peccatum.

Ad quintum sic proceditur (3). Videtur quòd nocturna pollutio sit peccatum. Meritum enim et demeritum habent fieri circa idem. Sed dormiens potest mereri; sicut patet de Salomone, qui dormiens à Domino donum sapientiæ im-

(1) Sic enim ex professo 1, 2, qu. 74, art. 8, ubi quæritur *utrùm consensus in delectationem sit peccatum mortale*. Minùs expressè autem art. 7, qui priùs tamen adjungebatur ad marginem.

(2) Quàm impudenter porrò Begardi olim et Beguinæ inter execrandos errores, quos hoc nomine Clemens V in Concilio Viennensi damnavit, hunc septimum jactabant, quòd *mulieris osculum quidem, cùm ad hoc natura non inclinet, est mortale peccatum; actus autem carnalis, cùm ad hoc natura inclinet, peccatum non est, maximè cùm tentatur exercens, etc.*

(3) De his etiam III, qu. 80, art. 7, incorp.; ut et IV, *Sent.*, dist. 8, art. 4, quæstiunc. 1, ad 1, et quæstiunc. 2, per totum; et *Opusc.*, LXIV, cap. 16.

sagesse, III. *Rois*, III, et II. *Paralip.*, I. Donc on peut aussi démériter en dormant (1).

2° On est capable de péché lorsqu'on a l'usage de la raison. Or, on raisonne en songe, on y préfère une chose à une autre, on y donne et on y refuse son consentement. On y a donc l'usage de la raison, et par conséquent on y peut pécher. La pollution nocturne est donc un péché, quoiqu'elle ait lieu pendant le sommeil, puisque cet acte est coupable de sa nature.

3° On ne sauroit faire de reproches ni donner d'instructions à un homme qui ne peut ni suivre ni combattre la raison. Or, Dieu instruit l'homme et lui fait des reproches pendant le sommeil, selon cette parole de Job, XXXIII : « C'est dans les songes de nuit, pendant le sommeil, qu'il ouvre les oreilles de l'homme, et l'instruit dans la discipline (2). » On peut donc suivre ou combattre la raison dans les songes, c'est-à-dire bien agir ou pécher.

(1) « Le Seigneur apparut en songe pendant la nuit à Salomon, et il lui dit : Demande-moi ce que tu veux que je te donne. — Vous avez été, répondit Salomon, plein de miséricorde pour mon père, votre serviteur David, parce qu'il marchoit en votre présence dans la vérité, la justice et la droiture du cœur ; vous lui avez gardé une grande bienveillance, et vous avez placé son fils sur son trône, où il est aujourd'hui. Et maintenant, Seigneur, que vous avez fait régner votre serviteur à la place de David mon père, considérez que je suis un petit enfant, ignorant comment il faut entrer et sortir; que votre serviteur est au milieu du peuple que vous avez choisi, d'un peuple qu'on ne peut compter, et dont la multitude est infinie. Donnez donc à votre serviteur un cœur docile, afin qu'il puisse juger votre peuple, et faire un juste discernement entre le bien et le mal. Car qui pourra juger ce peuple, ce peuple qui est à vous et qui est si nombreux? — Ce discours plut au Seigneur, qui agréa que Salomon lui eût fait cette demande ; et il lui dit : « Puisque tu m'as demandé ceci, et que tu n'as pas désiré de longs jours, ni des richesses, ni la vie de tes ennemis, mais la sagesse pour bien juger, je t'accorderai un cœur sage, intelligent, tel qu'on n'en a point vu de semblable et qu'on n'en verra plus après toi; et j'y ajouterai ce que tu n'as point demandé, les richesses et la gloire, et une grandeur qui surpassera celle de tous les anciens rois. » (III. *Rois*, III, 5 et 8).

(2) Le vénérable Bède rapporte plusieurs exemples de ces avertissements divins donnés en songe. Ce fut pendant le sommeil de Jacob, que l'ange du Seigneur l'avertit de quitter le pays de Laban pour retourner dans la terre de ses pères, *Genès.*, XXXI, 11. Ce fut également en songe que Dieu défendit à Laban de faire du mal à Jacob, *ibid.*, v. 24. Déjà du temps d'Abraham, Abimeleck avoit reçu dans son sommeil un avertissement du Seigneur de ne point

---

petravit; ut dicitur III. *Reg.*, III, et II. *Par.*, I. Ergo in dormiendo potest aliquis demereri. Et ita videtur quòd nocturna pollutio sit peccatum.

2. Præterea, « quicumque habet usum rationis, potest peccare. » Sed in dormiendo aliquis habet usum rationis; quia frequenter aliquis in somnis ratiocinatur, et præeligit unum alteri, consentiens vel dissentiens. Ergo in dormiendo potest aliquis peccare. Et ita propter somnum nocturna pollutio non impeditur quin sit peccatum, cùm ex genere actûs sit peccatum.

3. Præterea, « frustra increpatur et instruitur qui non potest agere secundùm rationem, vel contra rationem. » Sed homo in somnis instruitur à Deo et increpatur; secundùm illud *Job*, XXXIII : « Per somnium in visione nocturna quando sopor solet occupare homines (1), tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplinâ. » Ergo in somnis potest aliquis agere secundùm rationem, vel contra rationem; quod est bene agere, vel peccare. Et sic videtur quòd nocturna pollutio sit peccatum.

(1) Sive paulò aliis verbis, vers. 15 ac deinceps : *Quando irruit sopor super homines, et dormiunt in lectulo, tunc, etc.*; etsi aliter adhuc 70 : *Quando incidit sævus timor super homines in dormitationibus cubilis, tunc revelat mentem hominum, etc.*

Mais saint Augustin dit au contraire, *Super Genes. ad lit.*, XII, 15, que l'on ne peut alors se rendre compte de ce que l'on fait, et qu'il n'y a point de péché.

(CONCLUSION. — La pollution nocturne est ou n'est pas coupable, suivant la cause d'où elle provient.)

Si l'on considère la pollution nocturne en elle-même, elle n'est point coupable. Car tout péché dépendant du jugement de la raison, un premier mouvement de sensualité ne sauroit être un péché qu'autant qu'il peut être réprimé par la raison : ôtez ce jugement de la raison, et l'essence du péché disparoît. Or, dans le sommeil, la raison n'a pas le jugement libre, puisqu'elle s'attache aux fantômes des songes comme à des réalités. Ainsi que nous l'avons montré dans la première partie, quest. LXXXIV, art. 8. Ce que l'on fait pendant le sommeil, où le jugement n'est pas libre, n'est donc pas plus coupable que ce que fait un homme furieux ou insensé. Mais l'on peut considérer encore la pollution nocturne dans sa cause, qui peut être triple. L'une corporelle, qui vient de la surabondance des humeurs ou de la trop grande chaleur du corps. Si cette surabondance vient d'une cause coupable, comme des excès dans le boire et dans le manger, l'effet en sera coupable aussi. Mais si la cause est in-

toucher à Sara qu'il avoit enlevée, *Genès.*, XX, 3 : On voit dans Daniel les songes mystérieux de Nabuchodonose, par lesquels Dieu lui montra la destinée des grands empires de la terre, et la sienne propre, *Daniel*, II et IV. Ce fut en songe que le grand patriarche saint Joseph apprit de l'ange le mystère de la naissance de notre Seigneur, et les cruels desseins d'Hérode, *Matth.*,

---

Sed contra est, quòd Augustinus dicit XII. *super Genes. ad literam* (cap. 15) : « Ipsa phantasia, quæ sit in cogitatione sermocinantis, cùm ita expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam et veram commixtionem corporum non discernatur, continuò movetur caro, et sequitur quod eum motum sequi solet ; cùm hoc tam sine peccato fiat quàm sine peccato à vigilantibus dicitur, quod ut diceretur sine dubio cogitatum est. »

(CONCLUSIO. — Pollutio nocturna pro ratione causa unde oritur, vel culpabilis vel non culpabilis existit.)

Respondeo dicendùm, quòd nocturna pollutio dupliciter potest considerari. Uno modo secundùm se : et hoc modo non habet rationem peccati. Omne enim peccatum dependet ex judicio rationis; quia etiam primus motus sensualitatis non habet quòd sit peccatum, nisi in quantum judicio rationis reprimi potest ; et ideo sublato judicio rationis tollitur ratio peccati. In dormiendo autem ratio non habet liberum judicium. Nullus enim est dormiens, qui non intendat aliquibus similitudinibus phantasmatum, velut rebus ipsis ; ut patet ex his quæ in I. dicta sunt (seu I. part. qu. 84, art. 8). Et ideo id quod agit homo dormiens, quia non habet liberum judicium rationis, non imputatur ei ad culpam, sicut nec illud quod agit furiosus aut amans. Alio modo potest considerari nocturna pollutio per comparationem ad suam causam : quæ potest esse triplex. Una quidem corporalis : cùm enim humor seminalis superabundat in corpore, vel cùm facta est humoris resolutio, vel per nimiam calefactionem corporis, vel per quamcumque aliam commotionem somniat, dormiens ea quæ pertinent ad expulsionem hujusmodi humoris abundantis, vel resoluti; sicut etiam contingit, quando natura gravatur ex aliqua alia superfluitate; ita quòd quandoque formantur in imaginatione phantasmata pertinentia ad emissionem talium superfluitatum (1). Si igitur superabundantia talis humoris sit ex causa culpabili (putà cùm causata est ex superfluitate cibi, vel potûs), tunc nocturna pollutio habet rationem culpæ ex sua causa. Si autem superabundantia vel resolutio talis humoris non sit ex aliqua causa

(1) Putà urinæ quæ interdum somniantibus ejus effusionem effluere ac excidere solet, quamvis non semper, sed cùm vehementiùs eam somnianti abundat humor corporalis.

nocente, l'effet le sera pareillement. La seconde cause de la pollution nocturne est spirituelle et intérieure; elle vient de la pensée qui a précédé le sommeil. Cette pensée est quelquefois purement spéculative, comme il arrive quand on discute sur les péchés de la chair; mais elle est aussi accompagnée quelquefois d'un sentiment de concupiscence ou d'horreur. Dans le cas où la pensée a été accompagnée de mauvais désirs, la pollution nocturne qui en provient est coupable; car ces mauvais désirs ont laissé dans l'ame des traces, des penchants, qui l'ont fait se livrer plus facilement aux fantômes de son imagination. Aussi le Philosophe dit-il, *Ethic.*, I, que « les mouvements de la veille passant peu à peu dans le sommeil, les songes des hommes vertueux valent mieux que ceux des autres. » Et saint Augustin, dans son explication littérale de la Genèse, XII, 15, dit de Salomon, « qu'à cause des bons sentiments de son ame, plusieurs de ses mérites parurent jusque dans ses songes. » Mais si la pensée des actes charnels a été purement spéculative, ou accompagnée de répulsion ou d'horreur, la pollution nocturne n'est coupable ni en elle-même, ni dans sa cause. Il y a encore une troisième cause qui est spirituelle et extérieure, et qui se produit par l'action du démon formant en nous des fantômes impurs. Cette cause peut être coupable si l'on a négligé de se prémunir contre les illusions du démon; et c'est pourquoi l'on chante ces paroles dans l'office du soir : « Repoussez notre ennemi, de peur que nos corps ne soient souillés. » Mais elle est quelquefois innocente et vient seulement de la méchanceté du démon. Ainsi nous lisons

I, 20 et II, 13 et 23. Les mages aussi reçurent en songe l'ordre de revenir en leur pays par un autre chemin, *Matth.*, II, 12. Enfin la femme de Pilate apprit en songe la justice de notre Seigneur, et le crime que son mari alloit commettre, *Matth.*, XXVII, 19.

---

culpabili, tunc nocturna pollutio non est culpabilis nec in se, nec in sua causa. Alia verò causa nocturnæ pollutionis potest esse animalis et interior; putà, cùm excogitatione præcedenti contingit aliquem dormientem pollui. Cogitatio autem quæ in vigilia præcessit, quandoque est purè speculativa; putà, cùm aliquis causà disputationis cogitat de peccatis carnalibus. Quandoque autem est cum aliqua affectione, vel concupiscentiæ, vel horroris. Contingit autem magis pollutio nocturna ex cogitatione carnalium vitiorum, quæ sunt cum concupiscentia talium delectationum; quia ex hoc remanet quoddam vestigium et inclinatio in anima; ita quòd dormiens faciliùs inducitur in sua imaginatione ad assentiendum tactibus, ex quibus sequitur pollutio. Et secundùm hoc Philosophus dicit in I. *Ethic.* (sub finem) quòd « in quantum paulatim pertranseunt quidam motus à vigilantibus ad dormientes, meliora sunt phantasmata studiosorum, quàm quorumlibet. » Et Augustinus dicit XII. *super Gen. ad literam* (cap. 15), quòd « propter bonam animæ affectionem, quædam ejus merita etiam in somnis clarent. » Et sic patet quòd nocturna pollutio habet rationem culpæ ex parte suæ causæ. Quandoque tamen contingit quòd ex præcedenti cogitatione carnalium actuum etiam speculativà, vel si sit cum horrore, sequitur in somnis pollutio : et tunc non habet rationem culpæ, nec in se, nec in sua causa. Tertia verò causa est spiritualis extrinseca; putà, cùm ex operatione dæmonis commoventur phantasmata dormientis in ordine ad talem effectum. Et hoc quidem quandoque est cum peccato præcedenti; scilicet negligentia præparandi se contra dæmonis illusiones : unde et in sero cantatur : « Hostemque nostrum comprime, ne polluantur corpora. » Quandoque verò est absque omni culpa hominis ex sola nequitia dæmonis : sicut in collationibus Patrum legitur de quodam qui semper in diebus festis pollu-

dans les Conférences des Pères, que le démon avoit employé ce moyen pour éloigner un religieux de la sainte Table aux jours de fête. Il est donc évident que la pollution nocturne n'est jamais un péché; mais elle peut être quelquefois la suite d'un péché précédent.

Je réponds aux arguments : 1° Ce n'est pas en dormant que Salomon mérita d'obtenir de Dieu la sagesse; mais le choix qu'il fit alors étoit la preuve de ses désirs antérieurs, et c'est pourquoi sa demande fut si agréable au Seigneur, comme le remarque saint Augustin, XII. *Super Genes. ad literam.*

2° La raison est plus ou moins troublée dans le sommeil, selon que les forces sensitives sont plus ou moins comprimées par les vapeurs épaisses ou légères qui montent alors au cerveau. Mais l'obstacle est toujours assez grand pour que le jugement ne puisse être considéré comme libre. Aussi ne doit-on pas imputer à péché ce que l'on fait en cet état.

3° La raison peut encore saisir certaines choses pendant le sommeil (1), tandis que le jugement ne sauroit être parfait, puisqu'il ne connoît point alors les choses sensibles, qui sont les premiers principes de la pensée humaine. Rien n'empêche donc qu'un homme n'apprenne quelque chose de nouveau en dormant, soit par le souvenir de ses réflexions précédentes

(1) La raison n'est pas entièrement impuissante pendant le sommeil; elle se sert de la mémoire pour se rappeler certaines idées, certaines images qui l'ont frappé dans l'état de veille; elle peut s'occuper de certains travaux de l'esprit, faire des vers, des discours, et même prier. Son action sur le corps n'est pas non plus entièrement suspendue, car elle le réveille souvent à une heure qu'elle s'étoit fixée à l'avance. Mais elle ne sauroit être responsable de ce qu'elle fait alors, parce qu'elle n'a pas l'usage de toutes ses facultés, et surtout du jugement. Elle prend des images pour des réalités, et les fantômes de ses songes pour des êtres vivants. L'incohérence de ses idées ne la choque pas plus que le désordre dans lequel les images se présentent à elle. La voix de la conscience ne se fait plus entendre qu'accidentellement; elle s'abandonne sans résistance à des sentiments qui lui feroient horreur si elle étoit entièrement maîtresse d'elle-même. Elle n'est donc pas libre en cet état, et partant ne sauroit être coupable.

---

tionem nocturnam patiebatur; hoc diabolo procurante, ut impediretur à sacra communione (1). Sic igitur patet quòd nocturna pollutio nunquam est peccatum, sed quandoque est sequela peccati præcedentis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Salomon non meruit in dormiendo sapientiam à Deo, sed fuit signum præcedentis desiderii; propter quod dicitur talis petitio Deo placuisse; ut Augustinus dicit XII. *super Genes. ad literam.*

Ad secundum dicendum, quòd secundùm quòd vires sensitivæ interiores magis vel minùs opprimuntur à somno propter vaporis turbulentiam, vel puritatem; secundùm hoc usus rationis magis vel minùs impeditur in dormiendo. Semper tamen quantum ad aliquid impeditur, ut non possit omnino liberum judicium habere; ut in I. parte dictum est (qu. 84, art. 8). Et ideo non imputatur ei ad culpam quod tunc agit.

Ad tertium dicendum, quòd apprehensio rationis non ita impeditur in somno sicut ejus judicium, quod perficitur per conversionem ad sensibilia, quæ sunt prima principia cogitationis humanæ. Et ideo nihil prohibet hominem secundùm rationem apprehendere aliquid de novo in dormiendo, vel ex ipsis reliquiis præcedentium cogitationum et phantasmatibus obla-

(1) Quod cùm intellexissent Seniores, eum nihilominus communicare jusserunt, et sic cessavit illusio diabolica, ut ex professo refertur III. part., qu. 80, art. 7.

ou par les images qu'il voit en songe, soit par une révélation divine ou par l'entremise des bons et des mauvais anges (1).

ARTICLE VI.

Le stupre est-il une espèce particulière de luxure?

Il paroît que le stupre n'est pas une espèce particulière de luxure. 1° Le stupre est la corruption d'une vierge. Or, ce péché peut avoir lieu entre deux personnes libres, ce qui rentre dans la fornication. Il n'est donc point une espèce de luxure différente de la fornication.

2° On lit ces paroles dans le livre de saint Ambroise sur les patriarches : « Que personne ne se rie des lois humaines : tout stupre est un adultère. » Or, une espèce ne sauroit rentrer dans une autre. Donc, puisque l'adultère forme déjà une espèce de luxure, le stupre n'en peut aussi former une.

3° Faire une injure à quelqu'un se rapporte plus à l'injustice qu'à la luxure. Or, celui qui commet le stupre fait injure au père de la jeune fille qu'il séduit, en sorte que celui-ci peut intenter une action contre lui. Ce péché appartient donc plus à l'injustice qu'à la luxure.

(1) Un écrivain de ce siècle a prétendu que le sommeil magnétique pouvoit, dans certaines conditions, mettre l'homme en communication directe avec les bons anges. On a raconté des entretiens plus ou moins curieux, dans lesquels l'illusion et la crédulité jouoient sans doute le principal rôle. Il est certain que les bons anges peuvent se communiquer à nous; mais ils ne le font jamais sans une permission spéciale de Dieu, et quelle folie de croire que Dieu les y autorise au gré de l'homme, en vertu de certains signes dont la moralité est très-problématique! Le démon, au contraire, est toujours empressé de se mettre en communication directe avec nous; il sait merveilleusement se transformer, quand il le veut, en ange de lumière, et les paroles pieuses, les entretiens célestes ne lui coûtent rien s'il espère nous tromper ainsi. Il peut aller jusqu'à former en nous des visions fantastiques du Paradis, et singer des extases où l'on croit jouir d'un bonheur divin. On doit donc être très en garde contre ces manéges de l'enfer, qui deviennent plus communs à mesure que la foi et la véritable piété s'affoiblissent. L'Eglise d'ailleurs a condamné la pratique du magnétisme, qui ne sauroit être qu'une jonglerie ou une tromperie du démon : une jonglerie, s'il ne produit que des effets ordinaires; et une tromperie du démon, si ces effets dépassent le pouvoir de l'homme. Les

---

tis, vel etiam ex revelatione divina, aut immissione angeli boni vel mali.

ARTICULUS VI.

Utrum stuprum debeat poni una species luxuriæ.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd stuprum non debeat poni una species luxuriæ. Stuprum enim importat illicitam virginum deflorationem; ut habetur in *Decretis*, XXXVI, qu. 1. Sed hoc potest esse soluti cum soluta; quod pertinet ad fornicationem. Ergo *stuprum* non debet poni species luxuriæ à fornicatione destructa.

2. Præterea, Ambrosius dicit in lib. *De Patriarchis :* « Nemo sibi blandiatur de legibus hominum, omne stuprum adulterium est. » Sed specierum ex opposito diversarum una non continetur sub alia. Cùm ergo adulterium ponatur species luxuriæ, videtur quòd *stuprum* species luxuriæ poni non debeat.

3. Præterea, inferre alicui injuriam videtur magis ad injustitiam quàm ad luxuriam pertinere. Sed ille qui stuprum committit, injuriam facit alteri; scilicet patri puellæ quam corrumpit, qui potest ad animum suum injuriam revocare, et agere actione injuriarum contra stupratorem. » Ergo *stuprum* non debet poni species luxuriæ.

Mais le stupre consistant essentiellement dans la corruption d'une vierge, et la luxure ayant pour objet les plaisirs de la chair, ce péché forme une espèce de luxure.

(CONCLUSION. — Le stupre est une espèce particulière de luxure, parce qu'il implique la corruption d'une vierge qui est encore sous le pouvoir de ses parents.)

Toutes les fois qu'il y a dans la matière d'un vice une laideur spéciale, ceci constitue une espèce particulière de ce vice. D'un autre côté, la luxure a pour objet les péchés que l'on commet dans les plaisirs de la chair. Or, la corruption d'une vierge qui est encore sous la garde de son père, a pour deux motifs une laideur spéciale. D'abord à cause de la jeune fille, dont on rend le mariage très-difficile, et que l'on expose au danger de s'abandonner au désordre. Puis à cause du père, dont on trompe la sollicitude; car il en a la garde, selon cette parole de la sainte Ecriture, *Eccles.*, XLII : « Veille sur ta fille, si elle a du penchant pour la luxure, de peur qu'elle ne te rende la risée de tes ennemis. » Il est donc évident que ce péché doit former une espèce particulière de la luxure.

Je réponds aux arguments : 1° La vierge, quoique libre des liens du mariage, n'est pas dégagée du pouvoir paternel. Il y a en outre dans sa corruption une laideur spéciale qui n'existe pas dans la fornication, puisque celle-ci ne s'applique qu'aux personnes qui ne sont plus vierges,

bons anges n'obéissent point à des signes physiques; c'est par la prière qu'on obtient leur protection; et quant à leurs communications directes, elles sont rares, au moins pour les personnes d'une vertu commune, et ont toujours un caractère qui les fait aisément distinguer des illusions infernales.

Sed contra est, quòd *stuprum* propriè consistit in actu venereo quo virgo defloratur. Cùm igitur luxuria propriè sit circa venerea, videtur quòd *stuprum* sit species luxuriæ.

(CONCLUSIO. — Stuprum, quod illicitam virginum sub cura parentum existentium violationem importat, determinata luxuriæ species est ab aliis diversa.)

Respondeo dicendum, quòd ubi circa materiam alicujus vitii occurrit aliqua specialis deformitas, ibi debet poni determinata species illius vitii. Luxuria autem est peccatum circa venerea existens, ut suprà dictum est (qu. 153, art. 1 et 3). In virgine autem sub custodia patris existente, quædam deformitas specialis occurrit, si corrumpatur. Tum ex parte puellæ quæ ex hoc quòd violatur, nulla pactione conjugali præcedente, et impeditur (1) à legitimo matrimonio consequendo, et ponitur in via meretricandi, à quo retrahebatur ne signaculum virginitatis amitteret. Tum etiam ex parte patris qui de ejus custodia sollicitudinem gerit; secundùm illud *Eccles.*, XLII : « Super filiam luxuriosam confirma custodiam, ne quando faciat te in opprobrium venire inimicis. » Et ideo manifestum est quòd *stuprum* quod importat illicitam virginum deflorationem, sub cura parentum existentium, est determinata luxuriæ species.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis virgo sit soluta à vinculo matrimonii, non tamen est soluta à patris potestate. Habet etiam speciale impedimentum fornicarii concubitûs virginitatis signum, quod non debet nisi per matrimonium auferri. Unde *stuprum* non est fornicatio simplex; sed fornicatio est concubitus qui fit cum meretricibus (id est, mulieribus jam corruptis) ut patet per Glossam, II. *ad*

(1) Non cum præcedentibus conjungendo, sed cum subsequentibus, id est ex hoc quòd violatur, duo incurrit damna, tum quia impeditur à legitimo matrimonio consequendo, tum quia exponitur meretricandi periculo, à quo eam antea pudor ac timor amittendæ virginitatis avertebat.

comme le dit la Glose sur ce passage de saint Paul, II. *Corinth.*, XII : « Et ils n'ont pas fait pénitence de leur impureté et de leur fornication. »

2° Saint Ambroise donne ici au mot stupre son acception générale qui comprend tous les péchés de luxure, et il s'applique au péché que commet un homme marié avec une autre femme que son épouse. Aussi ajoute-t-il : « Ce qui n'est point permis à la femme, ne sauroit l'être au mari. » La sainte Ecriture donne également à ce mot la même signification dans ce passage, *Num.*, V : « Si l'adultère ne peut être prouvé par des témoins, parce que la femme n'a pas été surprise dans le stupre, etc. »

3° Un péché peut avoir une malice plus grande par l'adjonction d'un autre péché. C'est ainsi que l'injustice aggrave la luxure, car la concupiscence est plus déréglée lorsqu'elle ne sait point renoncer au plaisir pour éviter de faire injure à autrui. Or, il y a ici deux injustices; l'une commise envers la jeune fille que l'on séduit, et à laquelle on est tenu d'offrir une réparation. La sainte Ecriture dit en effet, *Exod.*, XXII : « Celui qui séduira une vierge, devra la doter et l'épouser. Si le père refuse de donner sa fille, le séducteur fournira une dot selon celle que les vierges reçoivent d'ordinaire. » Le séducteur fait encore injure au père de la jeune fille, et la loi l'oblige à la réparer. On lit dans le Deutéronome, XXII, que s'il est traduit en justice, il devra donner au père cinquante sicles d'argent et épouser sa fille. De plus, il ne pourra jamais la renvoyer, parce qu'il l'a humiliée. Et cela, dit saint Augustin, *Quæst.* XXXIV. *in Deuter.*, « afin qu'il ne semble pas en avoir fait un sujet de raillerie. »

Corinth., XII, super illud . » Et non egerunt pœnitentiam super immunditia et fornicatione, etc. »

Ad secundum dicendum, quòd Ambrosius ibi aliter accipit *stuprum*, prout scilicet communiter accipitur pro omni peccato luxuriæ. Unde *stuprum* ibi nominat concubitum viri conjugati cum quacumque alia muliere, præter uxorem. Quod patet ex hoc quòd subdit : « Nec viro licet quod mulieri non licet. » Et hoc modo etiam accipitur *Num.*, V, ubi dicitur : « Si latet adulterium et testibus argui non potest, quia non est inventa in stupro, etc. »

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet unum peccatum ex adjunctione alterius deformius fieri. Fit autem deformius peccatum luxuriæ ex peccato injustitiæ; quia videtur concupiscentia esse inordinatior, quæ à delectabili non abstinet, ut injuriam vitet. Habet autem duplicem injuriam annexam : unam quidem ex parte virginis; quam etsi non vi corrumpat, tamen eam seducit, et sic tenetur ei satisfacere. Unde dicitur *Exod.*, XXII : « Si seduxerit quis virginem nondum desponsatam, dormieritque cum ea, dotabit eam et habebit eam uxorem : si autem pater virginis dare noluerit, reddet pecuniam juxta modum dotis quam virgines accipere consueverunt. » Aliam verò injuriam facit patri puellæ : unde et ei secundùm legem tenetur ad pœnam. Dicitur enim *Deut.*, XXII : « Si invenerit vir puellam virginem quæ non habeat sponsum, et apprehendens concubuerit cum illa, et res ad judicium venerit; dabit qui dormivit cum ea, patri puellæ quinquaginta siclos argenti et habebit eam uxorem : et quia humiliavit illam, non poterit dimittere eam cunctis diebus vitæ suæ. » Et hoc ideo, « ne videatur ludibrium fecisse, » ut Augustinus dicit (Quæst. XXXIV. in *Deut.*)

ARTICLE VII.

Le rapt est-il une espèce de luxure différente du stupre?

Il paroît que le rapt n'est pas une espèce de luxure différente du stupre. 1° Selon saint Isidore, *Origin.*, V, 26, le stupre n'est que la conséquence du rapt. Ces deux péchés ne sauroient donc être d'espèce différente.

2° Le rapt implique la violence. Car on lit dans le Décret, XXXVI, quæst. I : « Le rapt a lieu quand on enlève violemment une jeune fille de la maison paternelle, pour l'épouser après l'avoir séduite. » Mais la violence ne se rapporte qu'accidentellement à la luxure, qui a pour objet propre les plaisirs de la chair. Le rapt n'est donc pas une espèce particulière de luxure.

3° Le mariage réprime la luxure, selon cette parole de saint Paul, I. *Corinth.*, VII : « Que chacun ait son épouse à cause de la fornication. » Or, le rapt rend nul le mariage qui le suit, d'après ce canon du concile de Meaux : « Que ceux qui enlèvent des femmes, qui les volent ou les séduisent, ne puissent aucunement les avoir pour épouses, quand même les parents auroient donné leur consentement au mariage. » Le rapt n'est donc pas une espèce de luxure particulière.

4° Il n'y a point de péché de luxure dans l'union de personnes mariées. Cependant on peut commettre un rapt en enlevant violemment sa femme

---

ARTICULUS VII.

Utrum raptus sit species luxuriæ distincta à stupro.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd *raptus* non sit species luxuriæ distincta à stupro. Dicit enim Isidorus in lib. *Etym.* (vel *Originum*, lib. V, cap. 26), quòd « stuprum (id est, raptus) propriè est illicitus coitus à corrumpendo dictus : unde et qui raptu potitur, stupro fruitur. » Ergo videtur quòd raptus non debeat poni species luxuriæ à stupro distincta.

2. Præterea, *raptus* videtur quamdam violentiam importare. Dicitur enim in *Decretis*, XXXVI (2), qu. 1, quòd « raptus committitur, cùm puella violenter à domo patris abducitur, ut corrupta in uxorem habeatur. » Sed hoc quòd violentia alicui inferatur, per accidens se habet ad luxuriam, quæ per se respicit delectationem concubitûs. Ergo videtur quod *raptus* non debeat poni determinata species luxuriæ.

3. Præterea, peccatum luxuriæ per matrimonium cohibetur. Dicitur enim I. *ad Cor.*, VII : « Propter fornicationem unusquisque suam uxorem habeat. » Sed *raptus* impedit matrimonium sequens. Dicitur enim in *Concilio Meldensi* (3) : « Placuit ut hi qui rapiunt fœminas, vel furantur, vel seducunt, eas nullatenus habeant uxores ; quamvis eas postmodum nuptialiter cum consensu parentum suorum susceperint. » Ergo *raptus* non est determinata species luxuriæ.

4. Præterea, aliquis potest cognoscere suam sponsam absque peccato luxuriæ. Sed *raptus* potest committi si aliquis violenter sponsam

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 41, art. 4, quæstiunc. 1, in corp., et quæstiunc. 2, tum in corp., tum ad 6 ; et qu. 15, de malo, art. 3, in corp.

(2) Supple Causâ ut suprà, non in Canone ipso, sed in additamento vel appendice Gratiani, post caput prænotatum *Lex illa*. Præmittitur etiam ibi cap. *Raptus*, quod argum. I ex Isidoro notatum est ; et ex eodem sic ibidem refertur.

(3) Ex quo etiam in *Decretis* refertur, Causâ XXXVI, ut suprà, qu. 2, cap. *Placuit*; etsi non occurrere in aliquo Meldensi satis appendix insinuat, sicut reipsâ non occurrit. Ex Concilio Aquisgranensi, can. III, refert Ivo, part. VIII, cap. 171, sed nec in ullo Concilio Aquisgranensi tale aliquid modò extat; habetur autem lib. VII *Capitularium Carolinorum*, cap. 395.

de la maison paternelle pour consommer le mariage. Le rapt n'est donc point une espèce particulière de luxure.

Mais selon saint Isidore, *ibid.*, le rapt a pour but de commettre un péché de la chair, ce qui rentre dans la luxure. Il en est donc une espèce particulière.

(Conclusion. — Le rapt est une espèce de la luxure, tantôt jointe au stupre et tantôt séparée.)

Le rapt, dans le sens où nous le prenons ici (1), est une espèce de la luxure. Il est quelquefois joint au stupre; mais on trouve aussi quelquefois le rapt sans le stupre, et le stupre sans le rapt. Ils sont joints, quand on corrompt une jeune fille par la violence. Cette violence peut être faite soit à la jeune fille et au père, soit au père seulement, lorsque la jeune fille consent à suivre son ravisseur. Il peut encore arriver que la jeune fille soit emmenée de force et consente ensuite à s'unir à son ravisseur, criminellement ou par un mariage. Mais de quelque façon que la violence soit employée, elle constitue le cas de rapt. Celui-ci peut également se rencontrer sans le stupre, lorsqu'il s'agit par exemple d'une veuve ou d'une fille déjà corrompue. C'est pourquoi le pape Symmaque dit : « Nous détestons, à cause de la grandeur de leur crime, les ravisseurs des veuves et des vierges. » Le stupre est aussi séparé du rapt, lorsque la corruption a lieu sans violence.

(1) Le mot latin *raptus*, d'où nous avons tiré notre mot rapt, a en effet trois significations différentes. Pris dans un sens passif, il exprime l'enlèvement d'une ame que Dieu attire vers lui pour l'admettre momentanément à ses joies, et se traduit par notre mot ravissement. « Je connois un homme, dit saint Paul, qui fut ravi, il y a quatorze ans, jusqu'au troisième ciel. » *Scio hominem.... raptum hujusmodi usque ad tertium cœlum;* II. *Corinth.*, XII, 2. Et le verset précédent ne laisse point de doute qu'il ne s'agisse d'une vision et d'une révélation, *veniam ad visiones et revelationes Domini.* L'Apôtre ajoute d'ailleurs, que cet homme, qui est lui-même, fut ravi dans le Paradis, où il apprit des secrets qu'il n'est point permis de répéter : *Quoniam raptus est in Paradisum : et audivit arcana verba, quæ non licet homini*

suam auferat de domo parentum, et eam carnaliter cognoscat. Ergo *raptus* non debet poni determinata species luxuriæ.

Sed contra est, quòd « raptus est illicitus coitus, » ut Isidorus dicit (ubi suprà). Sed hoc pertinet ad peccatum luxuriæ. Ergo *raptus* est species luxuriæ.

(Conclusio. — Raptus est species luxuriæ, nonnunquam stupro conjuncta; quandoque autem ab eo separata.)

Respondeo dicendum, quòd *raptus*, prout nunc de eo loquimur, est species luxuriæ. Et quandoque quidem in idem concurrit cum stupro; quandoque autem invenitur raptus sine stupro; quandoque verò stuprum sine raptu. Concurrunt quidem in idem, quando aliquis violentiam infert ad virginem illicitè deflorandam. Quæ quidem violentia quandoque infertur tam ipsi virgini, quàm patri; quandoque autem infertur patri, sed non virgini; putà, cùm ipsa consentit ut per violentiam de domo patris abstrahatur. Differt etiam *violentia* et *raptus* alio modo. Quia quandoque puella violenter abducitur à domo parentum, et violenter corrumpitur. Quandoque autem etsi violenter abducatur, non tamen violenter corrumpitur, sed de voluntate virginis; sive corrumpatur fornicario concubitu, sive matrimoniali. Qualitercumque enim violentia adsit, salvatur ratio raptûs. Invenitur autem raptus sine stupro : putà, si aliquis rapiat viduam vel puellam corruptam. Unde Symmachus Papa dicit : « Raptores viduarum vel virginum ob immanitatem tanti facinoris detestamur. » Stuprum verò sine raptu invenitur, quando aliquis absque violentiæ illatione virginem illicitè deflorat.

Je réponds aux arguments : 1° Comme le rapt se trouve presque toujours joint au stupre, on prend souvent l'un pour l'autre.

2° La violence a ici pour cause l'ardeur de la concupiscence, qui ne recule devant aucun moyen pour se satisfaire.

3° Il y a une grande différence entre le rapt des jeunes filles déjà mariées et le rapt de celles qui ne le sont pas. Les premières doivent être rendues à leurs maris qui ont un droit sur elles en vertu du mariage. Les autres doivent être remises sous l'autorité paternelle, et l'on peut ensuite les épouser légitimement du consentement de leurs parents, sans quoi le mariage seroit illicite. Car quiconque ravit une chose, est tenu de la restituer. Le rapt ne rend pas cependant nul le mariage déjà contracté, mais il empêche qu'on ne le contracte. Quant au canon du concile cité dans cette objection, il marque seulement la grandeur du crime, et a été abrogé. Saint Jérôme exprime en effet une opinion toute contraire. « Nous lisons, dit-il, dans la sainte Ecriture, qu'il y a trois sortes de mariages légitimes. La première est l'union d'une vierge chaste donnée légitimement à son mari. La seconde est celle d'une jeune fille enlevée par la violence, et mariée à son ravisseur du consentement du père qui fixera la dot due en réparation de l'injure. La troisième sorte de mariage se présente quand la jeune fille a été reprise par ses parents, et donnée par eux à un autre. » On peut encore entendre ce canon du concile de Meaux des personnes qui sont mariées, et surtout de celles qui ne l'ont pas été par procuration.

4° L'époux a un droit sur son épouse en vertu du mariage, et quoiqu'il

loqui. Le mot *raptus* est pris ici passivement, parce que dans l'extase ou le ravissement, l'ame ne s'élève pas d'elle-même, et est attirée vers Dieu par une force supérieure. Mais dans son sens actif, ce mot signifie soit l'enlèvement d'une chose qui appartient à autrui, ce que l'on appelle encore rapine ou vol, soit l'enlèvement d'une personne dont on veut abuser, ce qui est le sens propre de notre mot rapt.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia *raptus* plerumque cum stupro in idem concurrit, ideo quandoque unum pro alio ponitur.

Ad secundum dicendum, quòd illatio violentiæ videtur procedere ex magnitudine concupiscentiæ, ex qua aliquis non refugit periculo se injicere violentiæ inferendæ.

Ad tertium dicendum, quòd aliter est dicendum de raptu puellarum quæ sunt aliis desponsatæ; et aliter de raptu illarum quæ non sunt aliis desponsatæ. Illæ enim quæ sunt aliis desponsatæ, restituendæ sunt suis sponsis, qui in eas ex ipsa desponsatione jus habent. Illæ autem quæ non sunt aliis desponsatæ, primò restituendæ sunt patris potestati, et tunc de voluntate parentum licitè possunt eas in uxores accipere. Si autem aliter fiat, illicitè matrimonium contrahitur : tenetur enim qui quamcumque rem rapit, ad ejus restitutionem. Nec tamen *raptus* dirimit matrimonium jam contractum, etsi impediat contrahendum. Quod autem dicitur in prædicto Concilio, dictum est in detestationem illius criminis, et est abrogatum. Unde Hieronymus contrarium dicit : « Tria, *inquit*, legitima conjugia in Scripturis leguntur : Primum est, virgo casta in virginitate viro data legitimè : Secundum est, virgo in civitate deprehensa à viro et illi per vim copulata ; si voluerit pater ejus dotabit eam iste vir, quantum judicaverit pater, et dabit pretium pudicitiæ ejus : Tertium autem est quando aufertur ei et traditur alteri de voluntate patris. » Vel potest intelligi de illis quæ sunt aliis desponsatæ; et maximè per verba de præsenti.

Ad quartum dicendum, quòd sponsus ex ipsa desponsatione habet aliquod jus in sua sponsa :

pèche en employant la violence, il ne commet pas cependant le crime de rapt. Aussi le pape Gélase dit-il : « D'après la loi des anciens princes, il y avoit rapt quand on enlevoit une jeune fille dont le mariage n'avoit pas encore été consommé. »

ARTICLE VIII.

L'adultère est-il une espèce particulière de luxure?

Il paroît que l'adultère n'est pas une espèce de luxure différente des autres. 1° On appelle adultère l'union d'un homme avec une autre femme que la sienne, comme le dit la Glose, *Super Exod.* Or, cette autre femme peut être vierge et encore sous le pouvoir paternel, elle peut être aussi une courtisane, ou de tout autre condition. L'adultère n'est donc pas une espèce de luxure différente des autres.

2° On lit dans saint Jérôme, lib. I. *Contra Jovinianum :* « Il importe peu de savoir quelle est la cause de notre folie. Aussi le pythagoricien Xistus dit-il dans ses Sentences, que « l'adultère est celui qui a un amour déréglé pour son épouse ; » et par la même raison pour toute autre femme. Or, cet amour qui dépasse les bornes se rencontre dans chaque espèce de luxure. L'adultère n'en est donc pas une espèce distincte.

3° Là où se trouve la même raison de laideur, il ne sauroit y avoir une espèce de péché différente. Or, le stupre et l'adultère sont tous deux plus coupables, parce qu'il s'agit d'une femme soumise au pouvoir d'autrui. L'adultère n'est donc pas une espèce de luxure particulière.

---

et ideo quamvis peccet violentiam inferendo, excusatur tamen à crimine raptûs. Unde Gelasius Papa dicit : « Lex illa præteritorum principum ibi raptum dixit esse commissum, ubi puella de cujus ante nuptiis nihil actum fuerat, videbatur abducta. »

ARTICULUS VIII.

Utrùm adulterium sit determinata species luxuriæ, ab aliis distincta.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd *adulterium* non sit determinata species luxuriæ ab aliis distincta. Dicitur enim adulterium ex eo quòd aliquis ad alteram accedit præter suam; sicut dicit quædam Glossa super *Exod.* Sed alia mulier præter suam potest esse diversarum conditionum ; scilicet vel virgo, in potestate patris existens ; vel meretrix, vel cujuscumque alterius conditionis. Ergo videtur quòd *adulterium* non sit species luxuriæ ab aliis distincta.

2. Præterea, Hieronymus dicit (lib. I. *Contra Jovinianum* (2), quòd « nihil interest ex qua causa quis insaniat. Unde Xistus Pythagoricus in sententiis : adulter (*inquit*), est ardentior amator in suam uxorem ; » et pari ratione in quamlibet aliam mulierem. Sed in omni luxuria est amor ardentior debito. Ergo *adulterium* invenitur in omni luxuria. Non ergo debet poni luxuriæ species.

3. Præterea, ubi est eadem ratio deformitatis, ibi non videtur esse alia species peccati. Sed in stupro et in adulterio videtur esse eadem ratio deformitatis; quia utrobique violatur mulier alienæ potestati subjecta. Ergo *adulterium* non est determinata species luxuriæ ab aliis distincta.

(1) De his etiam IV. *Sent.*, dist. 41, art. 2, quæstiunc. 2 ; et qu. 15, de malo, art. 3.

(2) Ex quo refertur in *Decretis*, Causâ XXXII, qu. 2, cap. *Origo*, verbis elegantiùs immutatis ; ut et in Hieronymi originali textu vel potiùs in textu ipso, unde sumpsit : *Adulter est in suam uxorem amator ardentior.* Et licèt ibi *Pythagoricus* non exprimatur, intelligi nihilominus debet ut hic.

Mais on lit dans le pape saint Léon : « Il y a adultère, lorsque par passion, ou du consentement d'autrui, l'un des époux viole la foi conjugale; » ce qui ajoute à la luxure une laideur particulière. L'adultère est donc une espèce distincte de luxure.

(CONCLUSION. — L'adultère est une espèce particulière de luxure, par laquelle un homme s'unit à la femme d'un autre, ou une femme au mari d'une autre femme.)

L'adultère est une souillure de la couche d'autrui, et il implique une double faute, l'une contre la chasteté, l'autre contre la génération. S'il a lieu entre un homme marié et une femme qui ne l'est pas, il met en péril l'éducation de l'enfant. Si la femme est mariée, il blesse les droits des autres enfants (1). Aussi la sainte Ecriture dit-elle : « Toute femme qui abandonne son mari, pèche : » d'abord, « parce qu'elle viole la loi du Très-Haut, » qui a dit : « Tu ne commettras pas d'adultère. » Elle pèche ensuite contre son mari, qu'elle rend incertain de ses enfants; où à qui elle donne des fils qui ne sont pas à lui, ce qui nuit aux enfants légitimes. La première raison s'applique à tous les péchés mortels; mais les deux autres donnent à l'adultère une malice particulière. Il est donc évident que l'adultère est une espèce distincte de luxure, puisqu'il ajoute une laideur spéciale aux péchés de la chair.

Je réponds aux arguments : 1° Le péché que commet un homme marié

(1) L'enfant adultérin n'a pas droit, en effet, à l'héritage de son père putatif; et cependant s'il n'est légalement déclaré tel, il entre en partage avec les enfants légitimes. Il leur fait donc tort de la part qu'il a reçue, et qui ne lui appartenoit pas. Il est tenu de la rendre s'il connoît son état d'une manière certaine; à moins que sa mère ou son père naturel n'aient déjà réparé l'injustice qu'ils avoient commise, soit en augmentant de leur bien propre la part des enfants légitimes, soit de toute autre façon équivalente.

Sed contra est, quod Leo Papa dicit (1), quòd « adulterium committitur, cùm vel propriæ libidinis instinctu, vel alieno consensu, cum altero vel altera contra pactum conjugale concumbitur. » Sed hoc importat specialem deformitatem luxuriæ. Ergo *adulterium* est determinata species luxuriæ.

(CONCLUSIO. — Adulterium est determinata luxuriæ species, qua vir ad alterius uxorem vel mulier ad virum alterius accedit.)

Respondeo dicendum, quòd *adulterium*, sicut ipsum nomen sonat, est « accessus ad alienum torum. » In quo quidem dupliciter contra castitatem et humanæ generationis bonum aliquis delinquit. Primò quidem, in quantum accedit ad mulierem non sibi matrimonio copulatam; quod requiritur ad bonum prolis propriæ educandæ. Alio modo, quia accedit ad mulierem alteri per matrimonium copulatam; et sic impedit bonum prolis alienæ. Eadem ratio est de muliere conjugata, quæ per adulterium corrumpitur. Unde dicitur *Ecclesiast.*, XIII : « Omnis mulier relinquens virum suum peccabit. » Primò enim « in lege altissimi incredibilis fuit, » in qua scilicet præcipitur, « non mœchaberis. » Secundò « in virum suum delinquit; » ex quo facit contra certitudinem prolis ejus. Tertiò, « in adulterio fornicata est, et ex alio viro filios statuit sibi; » quod est contra bonum propriæ prolis. Sed primum, est commune in omnibus peccatis mortalibus : alia verò duo specialiter pertinent ad deformitatem adulterii. Unde manifestum est quòd *adulterium* est determinata species luxuriæ; utpote specialem deformitatem habens circa actus venereos.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui habet uxorem, si ad aliam accedat, peccatum

(1) Sive potiùs Augustinus, lib. *De bono conjugali*, cap. 4, cùm nihil tale in Leone occurrat.

avec une autre femme, est toujours un adultère, parce qu'il viole la foi conjugale; mais il peut prendre encore le nom de stupre, ou tout autre, selon la condition de la femme; car c'est par ces diverses conditions que l'on distingue les différentes espèces de luxure.

2° Le mariage a été spécialement institué dans l'intérêt de l'enfant. Mais l'adultère est surtout opposé au mariage parce qu'il viole la foi conjugale. Et quoique celui qui aime son épouse d'une manière déréglée ne viole pas cette foi, on peut encore l'appeler adultère, parce qu'il n'use pas convenablement du mariage. Mais ce nom appartient bien plus à celui qui aime une autre femme.

3° L'épouse est sous le pouvoir du mari auquel elle a été unie par le mariage, tandis que la jeune fille est sous le pouvoir de son père qui doit la marier. L'adultère est donc contraire au mariage d'une façon, et le stupre d'une autre. Ce sont donc aussi des espèces de luxure différentes. Au reste nous achèverons de traiter ce qui concerne l'adultère dans la troisième partie, en parlant du mariage.

ARTICLE IX.

L'inceste est-il une espèce particulière de luxure?

Il paroît que l'inceste n'est pas une espèce particulière de luxure. 1° L'inceste, comme le mot latin l'indique, exprime la perte de la chasteté (1). Or, tout péché de luxure est opposé à la chasteté. L'inceste n'est donc pas une espèce particulière, mais un nom général de la luxure.

(1) D'après saint Isidore, *Etymol.*, V, le mot *incestus* viendroit de *incastus* qui signifie non chaste, parce que l'inceste exprimeroit le manque de chasteté par excellence, c'est-à-dire la plus grande impureté. On sait quelle horreur avoient les anciens pour l'inceste, et de quels

---

ejus potest denominari, vel ex parte sua; et sic semper est *adulterium*, quia contra fidem matrimonii agit; vel ex parte mulieris ad quam accedit; et sic quandoque est *adulterium*; putà cùm conjugatus accedit ad uxorem alterius; quandoque autem habet rationem *stupri* vel alicujus alterius, secundùm diversas conditiones mulierum ad quas accedit. Dictum est autem supra quòd species luxuriæ accipiuntur secundùm diversas mulierum conditiones.

Ad secundum dicendum, quòd matrimonium specialiter est ordinatum ad bonum humanæ prolis, sicut dictum est. Adulterium autem specialiter matrimonio contrariatur; in quantum violat matrimonii fidem quam conjugi debet. Et quia ille qui est ardentior amator uxoris, facit contra bonum matrimonii, inhonestè eo utens, licèt fidem non violet, ideo æqualiter potest *adulter* nominari; et magis ille qui est ardentior amator alterius mulieris.

Ad tertium dicendum, quòd uxor est in potestate viri, sicut ei matrimonio copulata; puella autem est sub potestate patris, sicut per eum matrimonio copulanda. Et ideo, alio modo contra bonum matrimonii est peccatum adulterii; alio modo peccatum stupri : et propter hoc ponuntur diversæ luxuriæ species. De aliis autem ad adulterium pertinentibus, dicetur in tertia parte, cùm de matrimonio tractabitur.

ARTICULUS IX.

Utrùm incestus sit determinata species luxuriæ.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd *incestus* non sit species determinata luxuriæ. *Incestus* enim dicitur per privationem castitatis. Sed castitati universaliter opponitur luxuria. Ergo videtur quòd *incestus* non sit species luxuriæ, sed sit universaliter ipsa luxuria.

2° On lit dans le Décret, XXXVI, quest. I, « que l'inceste est l'abus d'une parente ou d'une alliée. » Or, l'affinité est différente de la consanguinité. L'inceste exprime donc deux espèces de luxure.

3° Ce qui n'a pas en soi une malice particulière, ne sauroit former une espèce distincte. Or, il n'y a pas en soi de laideur spéciale dans l'union des parents ou des alliés, sans quoi cela seroit toujours défendu. L'inceste n'est donc pas une espèce de luxure particulière.

Mais au contraire, les espèces de luxure se distinguant d'après la condition des femmes dont on abuse, et la condition de parente ou d'alliée constituant une différence spéciale, l'inceste est une espèce particulière de luxure.

(Conclusion. — L'inceste, c'est-à-dire l'abus des parentes ou des alliées, est une espèce de luxure différente des autres.)

Il y a dans l'inceste une laideur particulière pour trois raisons. Il viole d'abord le respect naturel dû aux auteurs de nos jours, et aux autres parents qui leur tiennent de près. Ce respect est tellement dans la nature, que chez les anciens, au rapport de Valère Maxime, il n'étoit pas permis au fils de se baigner avec son père, de peur qu'ils ne se vissent sans vêtements (1). Or, il y a dans les plaisirs de la chair quelque chose de honteux

terribles fléaux ils le croyoient puni dès ce monde. Leurs auteurs tragiques ont rendu célèbre l'indignation que ce crime inspiroit à des peuples d'ailleurs si corrompus

(1) Voici ce passage fort curieux de Valère Maxime; il est tiré d'un chapitre qui a pour titre : *Du rite des mariages, et des devoirs entre parents.* « Que doit être la pudeur entre époux? Ne doit-elle pas être la même entre parents? Car pour rendre toute ma pensée, je rappellerai qu'autrefois le père ne se baignoit pas avec son fils adulte, ni le beau-père avec son gendre. On avoit pour son sang et pour ses alliés le même respect que pour les dieux immortels, et l'on ne croyoit pas qu'il fût plus permis de se découvrir devant des personnes qui nous étoient unies par des liens si sacrés, que dans un temple. » Lib. II, tit. 1, cap. 1. Ce respect religieux des Romains des premiers temps pour les droits sacrés de la famille en fit le peuple le plus fort de la terre. Ce fut là sans doute une de ces vertus dont Bossuet dit que Dieu les récompensa par l'empire du monde.

---

2. Præterea, in *Decretis* dicitur, XXXVI, qu. 1, quòd « incestus est consanguinearum vel affinium abusus. » Sed affinitas differt à consanguinitate. » Ergo *incestus* non est una species luxuriæ, sed plures.

3. Præterea, illud quod de se non importat aliquam deformitatem, non constituit aliquam determinatam speciem vitii. Sed accedere ad consanguineas vel affines, non est secundùm se deforme; aliàs nullo tempore licuisset. Ergo *incestus* non est determinata species luxuriæ.

Sed contra est, quòd species luxuriæ distinguitur secundùm conditiones mulierum quibus aliqui abutuntur. Sed in incestu importatur specialis conditio mulierum; quia est abusus consanguinearum vel affinium, ut dictum est. Ergo *incestus* est determinata species luxuriæ.

(Conclusio. — Incestus, seu consanguinearum vel affinium concubitus, determinata luxuriæ species est, ab aliis distincta.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1 et 6), ibi necesse est inveniri determinatam speciem luxuriæ, ubi invenitur aliquid repugnans usui debito venereorum. In usu autem consanguinearum vel affinium invenitur aliquid incongruum commixtioni venereæ, triplici ratione. Primò quidem, quia naturaliter homo debet quamdam honorificentiam parentibus, et per consequens aliis consanguineis qui ex eisdem parentibus de propinquo originem trahunt; in tantum quòd apud antiquos, ut Valerius Maximus refert, non erat fas filium simul cum patre balneari, ne scilicet se invicem nudos conspicerent. Manifestum est autem, secundùm prædicta, quòd in actibus venereis maximè consistit quædam turpitudo honorifi-

et qui ne convient point au respect dont nous parlons. Aussi lit-on dans le Lévitique, XVIII : « C'est ta mère, tu ne révéleras pas sa honte. » Et il en est dit autant des autres parents. La seconde raison qui donne à l'inceste une laideur particulière, c'est la nécessité où l'on est de vivre habituellement avec ses parents, en sorte que si les plaisirs de la chair n'étoient pas formellement interdits entre eux, cette familiarité seroit une occasion continuelle de luxure et de débauche. Aussi dans l'ancienne loi avoit-elle fait un empêchement au mariage de la nécessité de demeurer ensemble. La troisième raison est que l'union entre parents met obstacle au rapprochement, à l'amitié des familles étrangères. Quand un homme se marie, les parents de sa femme lui deviennent aussi chers que les siens propres. « C'est par un très-juste motif de charité, dit saint Augustin, que les hommes, qui ont tant besoin d'être unis, se rapprochent par les diverses alliances que le mariage établit entre les familles. Aristote ajoute encore une quatrième raison, *Politic.*, II, 4; c'est que si à l'affection naturelle qui existe entre parents on ajoutoit celle qui naît des plaisirs de la chair, l'amour deviendroit trop ardent et tomberoit facilement dans la débauche, ce qui est contraire à la chasteté (1). Il est donc évident que l'inceste est une espèce de luxure particulière.

(1) On pourroit donner une cinquième raison : c'est que les unions entre parents ne sont généralement pas fécondes, et que les familles qui s'unissent trop souvent ensemble, s'éteignent rapidement. Les saints canons protégent donc le but du mariage, qui est d'assurer la conservation du genre humain, en interdisant l'union des parents et des alliés jusqu'à un certain degré. « Quelle loi dans la nature entière, dit M. de Maistre, est plus évidente que celle qui a statué que tout ce qui germe dans l'univers désire un sol étranger? La graine se développe à regret sur ce même sol qui porte la tige dont elle descend : il faut semer sur la montagne le blé de la plaine, et dans la plaine celui de la montagne; de tous côtés on appelle la semence lointaine. La loi dans le règne animal devient plus frappante; aussi tous les législateurs lui rendirent hommage par des prohibitions plus ou moins étendues. Chez les nations dégénérées, qui s'oublièrent jusqu'à permettre le mariage entre des frères et des sœurs, ces unions infâmes produisirent des monstres. La loi chrétienne, dont l'un des caractères les plus distinctifs est de s'emparer de toutes les idées générales pour les réunir et les perfectionner, étendit beaucoup les prohibitions; s'il y eut quelquefois de l'excès dans ce genre, c'étoit

centiæ contraria; unde de his homines verecundantur : et ideo incongruum est quòd talis commixtio venerea fiat talium personarum adinvicem. Et hæc causa videtur exprimi *Levit.*, XVIII, ubi dicitur : « Mater tua est, non revelabis turpitudinem ejus. » Et idem postea dicitur in aliis. Secunda ratio est, quia personas sanguine conjunctas necesse est adinvicem simul conversari. Unde si non arcerentur à commixtione venerea, nimia opportunitas daretur hominibus venereæ commixtionis; et sic animi hominum nimis emollescerent per luxuriam. Et ideo in veteri lege illæ personæ specialiter videntur prohibitæ esse, quas necesse est simul commorari. Tertia ratio est, quia per hoc impediretur multiplicatio amicorum. Dum enim homo uxorem extraneam accipit, junguntur ei quadam speciali amicitia omnes consanguinei uxoris, ac si essent consanguinei ejus. Unde Augustinus dicit XV. *De Civitate Dei* (cap. 16) : « Habita est ratio rectissima charitatis, ut homines quibus esset utilis atque honesta concordia, diversarum necessitudinem vinculis necterentur, nec unus in una multas haberet, sed singulæ spargerentur in singulos. » Addit autem Aristoteles quartam rationem in II. *Polit.* (cap. 4), quia cùm naturaliter homo consanguineam diligat, si adderetur amor qui est ex commixtione venerea, fieret nimius ardor amoris, et maximum libidinis incentivum; quod castitati repugnat. Unde manifestum est quòd *incestus* est determinata luxuriæ species.

Je réponds aux arguments : 1° L'abus des personnes qui sont unies par le sang ou par des alliances exposeroit trop à perdre la chasteté, soit par la fréquence des occasions, soit par la vivacité des affections, ce qui a fait donner antonomastiquement à ce péché le nom d'inceste, *incestus*, c'est-à-dire de privation de la chasteté par excellence, *incastus*.

2° L'alliée nous est unie à cause d'une personne qui nous est parente Et comme *l'un est à cause de l'autre,* il y a pour l'affinité et la consanguinité la même raison d'inconvenance.

3° L'union des personnes liées par le sang est en soi inconvenante et répugne naturellement à la raison, de même que celles des parents et des enfants ; car ceux-ci leur doivent naturellement du respect. Aristote rapporte, *De animalibus*, IX, 47, que les animaux mêmes éprouvent une sorte de sentiment semblable, et qu'un cheval se jeta d'horreur dans un précipice après une action de ce genre. Quant aux personnes qui nous sont seulement alliées, l'inconvenance n'est pas en soi aussi grande. Elle varie selon les coutumes et les lois, divines ou humaines, car le mariage ayant pour but le bien commun, est soumis à la loi. Aussi saint Augustin dit-il, XV. *De Civit. Dei*, 16 : « L'union entre frères et sœurs, qui avoit été autrefois nécessaire, est devenue ensuite très-condamnable par les défenses de la Religion. »

l'excès du bien, et jamais les canons n'égalèrent sur ce point la sévérité des lois chinoises. Il n'y a que cent noms à la Chine, et le mariage y est prohibé entre toutes personnes qui portent le même nom, quand même il n'y auroit plus de parenté. » *Du Pape*, liv. II, chap. VII, art. 1.

Ad primum ergo dicendùm, quòd abusus conjunctarum personarum maximè induceret corruptelam castitatis, tum propter opportunitatem, tum etiam propter nimium ardorem amoris, ut dictum est. Et ideo antonomasticè abusus talium personarum vocatur *incestus*.

Ad secundum dicendum, quòd persona affinis conjungitur alicui propter personam consanguinitate conjunctam. Et ideo, quia « unum est propter alterum, ejusdem rationis inconvenientiam facit consanguinitas et affinitas.

Ad tertium dicendum, quòd in commixtione personarum conjunctarum aliquid est quod est secundùm se indecens et repugnans naturali rationi ; sicut quòd commixtio fiat inter parentes et filios quorum est per se et immediata cognatio. Nam filii naturaliter honorem debent parentibus : unde Philosophus dicit in IX. *De animalibus* (cap. 47), quòd quidam equus quia deceptus fuit ut matri commisceretur, seipsum præcipitavit, quasi præ horrore ; eo quòd etiam animalibus aliquibus inest naturalis reverentia ad parentes. Aliæ verò personæ quæ non conjunguntur secundùm seipsas, sed per ordinem ad parentes, non habent ita ex seipsis indecentiam : sed variatur circa hoc decentia vel indecentia secundùm consuetudinem et legem (humanam, vel divinam) quia ut dictum est (art. 2), usus venereorum quia ordinatur ad bonum commune, subjacet legi. Et ideo, sicut Augustinus dicit XV. *De Civit. Dei* (cap. 16), commixtio sororum et fratrum quantò fuit antiquior compellente necessitate, tantò postea facta est damnabilior, religione prohibente. »

ARTICLE X.

Le sacrilége peut-il être une espèce de la luxure (1)?

Il paroît que le sacrilége ne sauroit former une espèce de la luxure. 1° La même espèce ne peut se rencontrer dans deux genres différents et qui ne sont point subordonnés l'un à l'autre. Or, le sacrilége est, comme nous l'avons dit, quest. XCIX, art. 1, une espèce de l'irréligiosité. Il ne sauroit donc être une espèce de la luxure.

2° Le Décret ne compte point le sacrilége parmi les différentes espèces de luxure, XXXVI. *causâ quæst.* I. Il n'en fait donc point partie.

3° On peut violer une chose sacrée par les autres genres de vices, aussi bien que par la luxure. Or, le sacrilége n'est point une espèce de la gourmandise, ni des autres vices de ce genre. Il n'est donc point non plus une espèce de la luxure.

Mais saint Augustin dit, XV. *De Civit. Dei*, 16 : « S'il est injuste de dépasser la limite des champs pour satisfaire son avarice, combien n'est-il pas plus inique de bouleverser la limite des mœurs pour assouvir sa luxure? » Or, c'est un sacrilége d'envahir les biens consacrés à Dieu; c'est donc aussi un sacrilége de violer, pour assouvir sapassion, les personnes consacrés à Dieu. Et comme cette passion appartient à la luxure, le sacrilége forme une espèce de ce vice.

(1) Remarquez que saint Thomas ne demande pas si le sacrilége *est* une espèce de la luxure, mais seulement s'il en *peut* être une. Il n'a point compté en effet le sacrilége dans les six espèces de la luxure indiquées précédemment, savoir la fornication, l'adultère, l'inceste, le stupre, le rapt et le vice contre nature. Le décret n'en parle pas non plus, parce que le sacrilége n'appartient pas en soi à la luxure, mais accidentellement et lorsqu'il a le même but. Il n'*est* donc pas absolument une espèce de la luxure, mais il *peut* en devenir une, comme notre saint auteur va le démontrer. Il peut se rencontrer d'ailleurs dans chacune des six espèces principales : la fornication est sacrilége lorsqu'elle a lieu avec une personne consacrée à

ARTICULUS X.

Utrùm sacrilegium possit esse species luxuriæ.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd *sacrilegium* non possit esse species luxuriæ. Eadem enim species non invenitur sub diversis generibus non subalternatim positis. Sed sacrilegium est species irreligiositatis; ut suprà dictum est (qu. 99, art. 1). Ergo *sacrilegium* non potest poni species luxuriæ.

2. Præterea, in *Decretis*, XXXVI, *Causâ*, qu. 1, *sacrilegium* non ponitur inter alia quæ ponuntur species luxuriæ. Ergo videtur quòd non sit luxuriæ species.

3. Præterea, sicut per luxuriam contingit aliquid fieri contra aliquam rem sacram, ita etiam per alia vitiorum genera. Sed *sacrilegium* non ponitur species gulæ, aut alterius alicujus hujusmodi vitii. Ergo etiam non debet poni species luxuriæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit XV. *De Civ. Dei* (cap. 16), quòd « si iniquum est aviditate possidendi transgredi limitem agrorum; quantò est iniquius libidine concumbendi subvertere limitem morum? » Sed transgredi limitem agrorum in rebus sacris est peccatum sacrilegii. Ergo pari ratione subvertere limitem morum libidine concumbendi, in rebus sacris, facit sacrilegii vitium. Sed libido concumbendi pertinet ad luxuriam. Ergo *sacrilegium* est luxuriæ species.

(1) De his etiam suprà, quæst. præsenti, art. 1, ad 3; ut et IV, *Sent.*, dist. 41, qu. 1, art. 4, quæstiunc. 2, ad 7.

(CONCLUSION. — Le sacrilége par lequel on viole une femme consacrée à Dieu, est une espèce de luxure particulière et distincte.)

Quand l'acte d'une vertu ou d'un vice tend à la fin d'une autre vertu ou d'un autre vice, il en prend l'espèce. Si donc on observe la chasteté pour se consacrer au service de Dieu, cette observation devient un acte de religion; comme il arrive en ceux qui font vœu de garder cette vertu. D'où il est évident que ceux qui violent les personnes consacrées au service de Dieu, commettent un sacrilége. Le sacrilége est donc en cela une espèce de la luxure.

Je réponds aux arguments : 1° Quand la luxure a le même but qu'un autre vice, elle devient une espèce de ce vice. Une espècede la luxure peut donc être aussi une espèce de l'irréligiosité, qui est un genre de vice supérieur en malice.

2° Le Décret énumère ici les diverses espèces de luxure comme elles sont en elles-mêmes. Or, le sacrilége n'est qu'une espèce de la luxure que quand il tend au même but que ce vice, et il peut se rencontrer dans les différentes espèces. Ainsi celui qui abuse d'une personne qui a avec lui un lien de parenté spirituelle, commet un sacrilége par manière d'inceste. S'il abuse d'une vierge consacrée à Dieu et qui est l'épouse de Jésus-Christ, il commet un sacrilége par manière d'adultère; puis, en tant que cette vierge est placée sous la garde d'un père spirituel, il y aura stupre spirituel. Enfin, s'il emploie la violence, le sacrilége sera

Dieu, et il en est de même pour toutes les autres espèces de luxure. La profanation d'une personne sacrée ajoutant alors au crime une laideur spéciale, le fait sortir de son espèce pour entrer dans celle du sacrilége. Mais comme c'est la luxure qui est la fin de cette profanation, le sacrilége se trcuve former une des espèces de ce vice.

(CONCLUSIO. — Sacrilegium quo divino cultui consecrata fœmina violatur, determinata luxuriæ species est ab aliis diversa.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1), actus unius virtutis vel vitii ordinatus ad finem alterius, assumit speciem illius; sicut furtum quod propter adulterium committitur, transit in speciem adulterii. Manifestum est autem quòd observatio castitatis, secundùm quòd ordinatur ad cultum Dei, fit actus religionis; ut patet in illis qui vovent et servant virginitatem; ut patet per Augustinum in lib. *De virginitate* (cap. 8, ut jam suprà). Unde manifestum est quòd etiam luxuria secundùm quòd violat aliquid ad divinum cultum pertinens, pertinet ad speciem sacrilegii. Et secundùm hoc *sacrilegium* potest poni species luxuriæ (2).

Ad primum ergo dicendum, quòd luxuria secundùm quod ordinatur ad finem alterius vitii, efficitur illius vitii species. Et sic aliqua luxuriæ species potest etiam esse species irreligiositatis, sicut cujusdam superioris generis.

Ad secundum dicendum, quòd ibi enumerantur illa quæ sunt species luxuriæ, secundùm seipsa. Sacrilegium autem est species luxuriæ, secundùm quòd ordinatur ad alterius vitii finem, et potest concurrere cum diversis luxuriæ speciebus. Si enim aliquis abutatur personâ conjunctâ sibi secundùm spiritualem cognationem, committit « sacrilegium ad modum incestûs. » Si autem abutatur virgine Deo sacrata, in quantum est sponsa Christi, est « sacrilegium per modum adulterii; in quantum verò est sub spiritualis patris curâ constituta, erit quoddam « spirituale stuprum, » et, si violentia infera-

(1) Tum qu. 99, art. 1, ad 2, et art. item 2, ad 2, æquivalenter et implicitè, cùm de sacrilegio et speciebus ejus nominatim agitur; tum expressiùs 1, 2, qu. 18, art. 7, ubi generaliter de vitiis.

(2) Sic in *Decretis*, Causâ XXVII, qu. 1, cap. *Impudicas*, ex Concilio Triburiensi, cap. 6:

aggravé d'un rapt spirituel, que les lois civiles elles-mêmes punissent plus sévèrement que tout autre rapt. L'empereur Justinien dit en effet : « Si quelqu'un a l'audace, je ne dis pas seulement d'enlever, mais d'attenter à la personne d'une vierge consacrée pour l'épouser, qu'il soit puni de mort. »

3° Le sacrilége a pour objet une chose consacrée à Dieu. Cette chose peut être ou une personne consacrée à Dieu dont on désire abuser, et alors le sacrilége rentre dans la luxure; ou un objet que l'on veut s'approprier, ce qui se rapporte à l'injustice. Le sacrilége peut encore rentrer dans la colère, si l'on insulte par emportement une personne religieuse; dans la gourmandise, si l'on prend par gourmandise un aliment sacré. Mais on le rapporte plus spécialement à la luxure, vice opposé à la chasteté, dont font particulièrement profession les personnes consacrées au service de Dieu.

ARTICLE XI.

Le vice contre nature est-il une espèce de la luxure?

Il paroît que le vice contre nature n'est pas une espèce de la luxure. 1° Ce vice n'est pas compris dans l'énumération des espèces de luxure qui se trouve au Décret. Il n'en fait donc pas partie.

2° La luxure est opposée à la vertu et rentre ainsi dans la malice. Or, le vice contre nature n'est pas de la malice, mais de la bestialité, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, VII, 5 ou 6. Il n'est donc pas une espèce de la luxure.

3° La luxure se rapporte aux actes qui ont pour but la génération.

---

tur, erit « spiritualis raptus, » qui etiam secundùm leges civiles graviùs punitur quàm alius raptus. Unde Justinianus Imperator dicit : « Si quis non dicam rapere sed attentare tantummodo matrimonii conjungendi causâ sacratissimas virgines ausus fuerit, capitalis pœnâ feriatur. »

Ad tertium dicendum, quòd sacrilegium committitur in re sacrata. Res autem sacrata, est vel persona sacrata quæ concupiscitur ad concubitum : et sic pertinet ad luxuriam; vel quæ concupiscitur ad possidendum : et sic pertinet ad injustitiam. Potest etiam ad iram pertinere sacrilegium; putà si aliquis ex ira injuriam inferat personæ sacræ; vel si gulosè cibum sacrum assumat, sacrilegium committit. Specialiùs tamen *sacrilegium* attribuitur luxuriæ, quæ opponitur castitati; ad cujus observantiam aliquæ personæ specialiter consecrantur.

ARTICULUS XI.

Utrùm vitium contra naturam sit species luxuriæ.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quòd *vitium contra naturam* non sit species luxuriæ. Quia in prædicta enumeratione specierum luxuriæ nulla fit mentio de vitio contra naturam. Ergo non est species luxuriæ.

2. Præterea, luxuria opponitur virtuti, et ita sub malitia continetur. Sed *vitium contra naturam* non continetur sub malitia, sed sub bestialitate; ut patet per Philosophum in VII. *Ethic.* (cap. 5, sive 6). Ergo *vitium contra naturam* non est species luxuriæ.

3. Præterea, luxuria consistit circa actus ad generationem humanam ordinatos, ut patet ex supradictis (qu. 153, art. 2 et 3). Sed *vitium*

Impudicas detestabilesque personas monachorum ac monacharum, quæ abjecto proposito sanctitatis illicitâ et sacrilegâ contagione se miscuerunt, et in abruptum conscientiæ desperatione perductæ de illicitis complexibus liberè filios procreaverunt, à monasteriorum cœtu ecclesiarumque conventibus eliminandas esse mandamus, etc.

Or, le vice contre nature a pour objet les actes qui empêchent la génération. Il n'est donc point une espèce de la luxure.

Mais au contraire ce vice est placé par saint Paul au nombre des diverses espèces de luxure. Car sur ce passage, II. *Cor.*, XII, « et ils n'ont pas fait pénitence du vice immonde, de la fornication et de l'impureté, » la Glose dit : « Le vice immonde, c'est-à-dire la luxure contre nature. »

(Conclusion. — Le vice contre nature ayant parmi les péchés de la chair une laideur spéciale, est une espèce de luxure particulière.)

Tout ce qui donne une laideur particulière au péché de la chair forme une nouvelle espèce de luxure. Or, cette laideur peut venir de deux côtés. D'abord de la répugnance qu'y trouve la raison, et qui se rencontre dans tout péché de luxure (1). Ensuite, de la violation que l'on fait de l'ordre naturel établi pour la génération, ce qui est particulier au vice contre nature. Ce vice prend différents noms, suivant les diverses manières dont il enfreint l'ordre naturel; il s'appelle mollesse, bestialité, sodomie et monstruosité (2).

(1) Il n'y a pas un seul péché de luxure qui ne soit opposé à la raison. Ainsi la fornication met en danger la vie de l'enfant par la honte ou la misère de la mère, et le prive ordinairement de la protection du père. Le stupre expose la jeune fille à s'abandonner à la débauche, et viole les droits paternels. L'adultère est une violation de la foi conjugale, une injustice faite à l'un des époux, aussi bien qu'aux enfants légitimes qui peuvent être blessés dans leurs droits à la succession paternelle. Le rapt ajoute la violence à l'injustice. L'inceste viole le respect naturel dû aux parents; c'est un ferment de débauche abominable, une dissolution de la famille, une cause de dégénération dans l'espèce humaine. Le vice contre nature tend à l'extinction de l'humanité. On voit qu'il n'y a pas une seule espèce de luxure qui ne soit condamnée par la raison, en même temps que par la loi de Dieu. Et cependant, dans ce siècle où la raison se prétend en progrès, tous les efforts des poëtes, des romanciers, des philosophes, des sectaires politiques même comme les socialistes, tendent à réhabiliter et à propager la luxure. Tant est-il vrai que la raison n'a pas de plus sûr appui que la foi, et qu'abandonnée à elle-même les passions l'entraînent bientôt dans les plus déplorables égarements!

(2) On trouvera dans le texte latin l'explication de ces différents noms.

---

contra naturam consistit circa actus ex quibus non potest generatio sequi. Ergo *vitium contra naturam* non est species luxuriæ.

Sed contra est, quòd II *Cor.*, XII, connumeratur aliis luxuriæ speciebus, ubi dicitur : « Et non egerunt pœnitentiam super immunditia et fornicatione, et impudicitia. » Ubi dicit Glossa, « immunditia, id est, luxuria contra naturam. »

(Conclusio. — Vitium contra naturam (cùm in eo specialis occurrat deformitatis ratio, actum venereum indecorum reddens) est determinata luxuriæ species.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 6 et 9), ibi est determinata luxuriæ species, ubi specialis ratio deformitatis occurrit, quæ facit indecentem actum venereum. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno quidem modo, quia repugnat rationi rectæ : quod est commune in omni vitio luxuriæ. Alio modo, quia etiam super hoc repugnat ipsi ordini naturali venerei actûs, qui convenit humanæ speciei; quod dicitur *vitium contra naturam.* Quod quidem potest pluribus modis contingere. Uno quidem modo, si absque omni concubitu causâ delectationis venereæ pollutio procuretur : quod pertinet ad peccatum immunditiæ, quam quidam *mollitiem* vocant. Alio modo, si fiat per concubitum ad rem non ejusdem speciei : quod vocatur *bestialitas.* Tertiò, si fiat per concubitum ad non debitum sexum; putà masculi ad masculum, vel fœminæ ad fœminam; ut Apostolus dicit *ad Rom.*, I, quod dicitur *Sodomiticum vitium.* Quartò, si non servetur naturalis modus concumbendi; aut quantum ad instrumentum non debitum, aut quantum ad alios monstruosos et bestiales concumbendi modos.

Je réponds aux arguments : 1° Le Décret énumère seulement les espèces de luxure qui ne sont point opposées à la nature humaine; et c'est pourquoi il ne parle pas du vice contre nature.

2° La bestialité sort de la malice ordinaire à force d'excès; mais elle peut rentrer dans le même genre.

3° Le luxurieux ne cherche pas la génération, mais le plaisir; ce que fait aussi le vice contre nature.

ARTICLE XII.

Le vice contre nature est-il le péché le plus grand parmi les espèces de luxure?

Il paroît que le vice contre nature n'est pas le plus grand péché de luxure. 1° Plus un péché blesse la charité, plus il est grave. Or, l'adultère, le stupre et le rapt, qui violent les droits du prochain, sont bien plus opposés à la charité que le vice contre nature qui ne fait de tort à personne. Ce vice n'est donc pas le plus grand péché de luxure.

2° Les plus grands péchés sont ceux qui offensent Dieu directement. Or, le sacrilége va directement contre Dieu puisqu'il s'attaque au service divin. Il est donc plus grave que le vice contre nature.

3° Plus la personne que l'on offense doit nous être chère, plus le péché est grave. Or, l'inceste a pour objet les personnes que nous devons le plus aimer. Il est donc plus grave que le vice contre nature (1).

(1) On remarquera facilement que nous avons abrégé et supprimé quelques passages de cet article.

Ad primum ergo dicendum, quòd ibi enumerantur species luxuriæ, quæ non repugnant humanæ naturæ; et ideo præmittitur *vitium contra naturam.*

Ad secundum dicendum, quòd bestialitas differt à malitia quæ humanæ virtuti opponitur, per quemdam excessum circa eamdem materiam; et ideo ad idem genus reduci potest.

Ad tertium dicendum, quòd luxuriosus non intendit generationem humanam, sed delectationem veneream; quam potest aliquis experiri sine actibus ex quibus sequitur humana generatio. Et hoc est quod quæritur in vitio contra naturam.

ARTICULUS XII.

Utrùm vitium contra naturam sit maximum peccatum inter species luxuriæ.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quòd *vitium contra naturam* non sit maximum peccatum inter species luxuriæ : Tantò enim aliquod peccatum est gravius, quantò magis contrariatur charitati. » Sed magis videntur contrariari charitati proximi adulterium et stuprum et raptus, quæ vergunt in injuriam proximi, quàm peccata contra naturam, per quæ nullus alteri injuriatur. Ergo *peccatum contra naturam* non est maximum inter species luxuriæ.

2. Præterea, illa peccata videntur esse gravissima quæ contra Deum committuntur. Sed sacrilegium directè contra Deum committitur; quia vergit in injuriam divini cultûs. Ergo sacrilegium est gravius peccatum quàm *vitium contra naturam.*

3. Præterea, « tanto aliquod peccatum videtur esse gravius quantò exercetur in personam quam magis diligere debemus. Sed secundùm ordinem charitatis magis debemus diligere personas nobis conjunctas (quæ polluuntur per incestum) quàm personas extraneas, quæ interdum polluuntur per *vitium contra naturam.* Ergo incestus est gravius peccatum quàm *vitium contra naturam.*

4. Præterea, si *vitium contra naturam* est gravissimum, videtur quòd tantò sit gravius, quantò magis est contra naturam. Sed maximè videtur esse contra naturam peccatum immun-

Mais selon saint Augustin, *De adulterii conjugiis*, « de tous les péchés de luxure, le plus grand est le vice contre nature. »

(CONCLUSION. — Le vice contre nature est le plus grave et le plus honteux parmi les péchés de luxure, parce qu'il renverse l'ordre naturel.)

La corruption d'un principe est ce qu'il y a de plus grave, parce que tout dépend des principes. Les principes sont les règles de la nature, d'après lesquelles la raison dirige ses actes. Dans les idées comme dans les faits, ce qu'il y a de plus grave et de plus honteux c'est donc d'attaquer les vérités naturelles, ou d'agir contre la nature. Or, voilà ce que fait le vice contre nature, et c'est pourquoi il dépasse en malice tous les péchés de luxure. Au-dessous de lui se place l'inceste, qui viole le respect naturel dû aux parents; puis l'adultère, qui ajoute l'injustice à la luxure; le rapt d'une femme mariée, qui aggrave l'adultère par la violence; le rapt d'une vierge, le stupre et enfin la fornication simple qui est la moins criminelle des espèces de luxure, parce qu'elle ne blesse point les droits d'autrui. Quant au sacrilége, il peut se rencontrer dans ces différents péchés, et leur donner une malice particulière.

Je réponds aux arguments: 1° L'ordre de la droite raison est de l'homme, l'ordre de la nature vient de Dieu; le violer, c'est s'attaquer à Dieu lui-

---

ditiæ seu mollitiei; quia hoc videtur esse maximè secundùm naturam, ut alterum sit agens, et alterum sit patiens. Ergo secundùm hoc immunditia esset gravissimum inter vitia contra naturam. Hoc autem est falsum. Ergo *vitia contra naturam* non sunt gravissima inter peccata luxuriæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De Adulterii conjugiis* quòd « omnium horum vitiorum (scilicet quæ ad luxuriam pertinent) pessimum est quod contra naturam fit. »

(CONCLUSIO. — Vitium contra naturam gravissimum et turpissimum est, inter luxuriæ species; si quidem per illud homo ipsius naturæ legem circa rei venereæ usum constitutam transgreditur.)

Respondeo dicendum, quòd in quolibet genere pessima est principii corruptio, ex quo alia dependent. Principia autem rationis sunt ea quæ sunt secundùm naturam. Nam ratio, præsuppositis his quæ sunt à natura determinata, disponit alia secundùm quòd convenit: et hoc apparet tam in speculativis quam in practicis. Et ideo sicut in speculativis error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gravissimus et turpissimus, ita in agendis agere contra ea quæ sunt secundum naturam determinata, est gravissimum et turpissimum. Quia ergo in vitiis quæ sunt contra naturam transgreditur homo id quod est secundùm naturam determinatum circa usum venereorum; inde est quòd in tali materia hoc peccatum est gravissimum. Post quod est *incestus;* qui, sicut dictum est, est contra naturalem reverentiam quam personis conjunctis debemus. Per alias autem luxuriæ species præteritur solùm id quod est secundum rationem rectam determinatum, ex præsuppositione tamen naturalium principiorum. Magis autem repugnat rationi quòd aliquis venereis utatur, non solum contra id quod convenit proli generandæ, sed etiam cum injuria alterius: et ideo fornicatio simplex, quæ committitur sine injuria alterius personæ, est minima inter species luxuriæ. Major autem injuria est, si quis abutatur muliere alterius potestati subjecta, ad usum generationis, quàm ad solam custodiam: et ideo *adulterium* est gravius quàm *stuprum*. Et utrumque aggravatur per violentiam: propter quod, *raptus virginis* est gravius quàm *stuprum, et raptus uxoris*, quàm *adulterium*. Et hæc omnia etiam aggravantur secundum rationem sacrilegii, ut suprà dictum est (art. 10, ad 2).

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut ordo rationis rectæ est ab homine, ita ordo naturæ est ab ipso Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturæ violatur, fit

même. « Les crimes contre nature, dit saint Augustin, III. *Confess.*, VIII, sont les plus détestables, et ceux qu'il faut châtier le plus sévèrement. Tels furent les crimes de Sodome; et si toutes les nations s'en fussent rendues coupables, la loi divine les eût punies de même. L'homme n'a pas été créé pour ces monstruosités. C'est la société, c'est la nature, c'est son divin auteur que l'on outrage par ces criminelles débauches (1).

2° Les vices contre nature s'attaquent à Dieu aussi bien que le sacrilége, et ils dépassent même celui-ci en malice, autant que l'ordre naturel surpasse l'ordre surnaturel en priorité et en stabilité.

3° La nature de l'espèce doit nous être plus chère que quelque individu que ce soit; et c'est pourquoi les vices qui s'attaquent à la nature de l'espèce humaine, sont les plus graves.

(1) Nos anciennes lois punissoient de la peine capitale certains péchés contre nature. Les philosophes n'ont pas manqué de taxer de barbarie ces lois justement vengeresses et préservatives, et quand ils ont été les maîtres, ils les ont abrogées. Cependant un crime qui s'attaque à Dieu auteur de la nature, qui attire sur un peuple des châtiments épouvantables, comme ceux de Sodome, un crime qui affoiblit les nations et tend à l'extinction de l'humanité, mérite doublement un châtiment sévère, et par l'injure qu'il fait à Dieu, et par le tort qu'il cause à la société. C'est une profanation horrible et une source d'homicides. Aussi nos pères lui avoient-ils réservé une expiation terrible : le supplice du feu.

---

injuria ipsi Deo ordinatori naturæ. Unde Augustinus dicit in III. *Confess.*, cap. 8 : « Flagitia quæ sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda sunt; qualia Sodomitarum fuerunt, quæ si omnes gentes facerent, omnes eodem criminis reatu divina lege tenerentur; quæ non sic fecit homines, ut se illo uterentur modo. Violatur quippe ipsa societas, quæ cum Deo nobis esse debet, cùm eadem natura cujus ille author est, libidinis perversitate polluitur. »

Ad secundum dicendum, quòd etiam vitia contra naturam sunt contra Deum, ut dictum est. Et tantò sunt graviora quàm sacrilegii corruptela, quantò ordo naturæ humanæ inditus, est prior et stabilior quàm quilibet ordo superadditus.

Ad tertium dicendum, quòd unicuique individuo magis est conjuncta natura speciei, quàm quodcumque aliud individuum. Et ideo peccata quæ sunt contra naturam speciei, sunt graviora.

Ad quartum dicendum, quòd gravitas in peccato magis attenditur ex abusu alicujus rei, quam omissione debiti usûs. Et ideo inter vitia quæ sunt contra naturam, infimum locum tenet peccatum immunditiæ, quod consistit in sola omissione concubitûs ad alterum. Gravissimum autem est peccatum bestialitatis; quia non servatur debita species. Unde super illud *Genes.*, XXXVII : « Accusavit fratres suos crimine pessimo » dicit Glossa, quòd « cum pecoribus miscebantur. » Post hoc autem est vitium Sodomiticum, cùm ibi non servetur debitus sexus. Post hoc autem est peccatum ex eo quòd non servatur debitus modus concumbendi. Magis autem si non sit debitum vas, quàm si sit inordinatio secundùm aliqua alia pertinentia ad modum concubitûs.

QUESTION CLV.

Des parties potentielles de la tempérance, et d'abord de la continence.

Il faut traiter maintenant des parties potentielles de la tempérance : d'abord de la continence; puis de la clémence; et ensuite de la modestie.

Le premier point se partage en deux questions, l'une touchant la continence, l'autre l'incontinence.

Sur la continence, quatre choses sont à examiner : 1° La continence est-elle une vertu? 2° Quelle est sa matière? 3° Quel est son sujet? 4° Quel rapport a-t-elle avec la tempérance?

ARTICLE I.

La continence est-elle une vertu?

Il paroît que la continence n'est pas une vertu. 1° L'espèce ne sauroit être divisée avec le genre. Or, la continence forme une division avec la vertu, comme le montre le Philosophe, *Ethic.*, VII. Donc la continence n'est pas une vertu.

2° On ne sauroit pécher en pratiquant la vertu; car selon saint Augustin, *De libero arbitrio*, la vertu est ce dont on ne peut abuser. Or, on peut pécher par continence, par exemple en se retenant de faire le bien que l'on désire. Donc la continence n'est pas une vertu.

3° La vertu n'éloigne pas l'homme des choses permises, mais seulement des choses illicites. Or, la continence détourne l'homme des choses permises. Car la Glose dit, *Galat.*, V, que « par continence on s'abs-

---

QUÆSTIO CLV.

De partibus potentialibus temperantiæ, et primo de continentia, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de partibus potentialibus temperantiæ.

Et 1° de continentia. 2° De clementia. 3° De modestia.

Circa primum considerandum est de continentia et incontinentia.

Circa continentiam quæruntur quatuor : 1° Utrùm continentia sit virtus. 2° Quæ sit materia ejus. 3° Quod sit ejus subjectum. 4° De comparatione ejus ad temperantiam.

ARTICULUS I.

Utrùm continentia sit virtus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd continentia non sit virtus. Species enim non condividitur generi. Sed continentia condividitur virtuti, ut patet per Philosophum in VII. *Ethic.* Ergo continentia non est virtus.

2. Præterea, « Nullus utendo virtute peccat; » quia secundum Augustinum in lib. *De libero arbitrio* (1), « virtus est qua nemo malè utitur. » Sed aliquis continendo potest peccare; putà, si desideret aliquod bonum facere, et ab eo se contineat. Ergo continentia non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus retrahit hominem à licitis, sed solùm ab illicitis. Sed continentia retrahit hominem à licitis. Dicit enim Glossa, *Galat.* V, quòd « per continentiam aliquis se

(1) Æquivalenter et pleniùs lib. II, cap. 19, ubi sic ait : *Virtute nemo malè utitur, quia*

tient même des choses licites. » Donc la continence n'est pas une vertu.

Mais au contraire toute habitude louable paroît être une vertu. Or, la continence est de ce genre; car Andronic dit que « la continence est une habitude qui fait vaincre les plaisirs. » Donc la continence est une vertu.

(Conclusion. — Quoique la continence ne soit pas une vertu parfaite, elle est cependant en un sens une vertu qui affermit la raison contre les passions, de peur que la raison ne soit entraînée par elle.)

Ce mot de continence peut avoir un double sens. Il signifie quelquefois l'abstention de tous les plaisirs de la chair; et c'est ainsi que saint Paul, *Galat.*, V, la joint à la chasteté. Prise en ce sens, la continence parfaite se trouve principalement dans la virginité, et secondairement dans la viduité; elle est donc une vertu comme la virginité même. D'autres entendent par la continence la force qui fait résister à la violence des concupiscences mauvaises; c'est la signification qui lui est donnée par le Philosophe, *Ethic.*, VII, et dans les Conférences des Pères. Prise en ce sens, la continence a quelque chose de la vertu, puisqu'elle affermit la raison contre les entraînements des passions. Elle n'atteint pas cependant à la perfection de la vertu morale, puisque celle-ci soumet l'appétit sensitif à la raison assez complètement pour que les passions violentes ne s'insurgent pas contre elle. Aussi le Philosophe dit-il, *Ethic.*, IV, que « la continence n'est pas une vertu, mais une sorte de chose mixte, » puisqu'elle tient à la vertu d'un côté, et qu'elle s'en éloigne de l'autre. Cependant en prenant la vertu dans un sens plus large, comme le principe de toutes les actions louables, on peut dire que la continence est une vertu.

---

etiam à licitis abstinet. » Ergo continentia non est virtus.

Sed contra: omnis habitus laudabilis videtur esse virtus. Sed continentia est hujusmodi. Dicit enim Andronicus quòd « continentia est habitus invictus à delectatione. » Ergo continentia est virtus.

(Conclusio. — Quanquam continentia virtus perfecta non sit, aliquo tamen modo virtus est qua ratio firmatur contra passiones, ne ab eis abducatur.)

Respondeo dicendum, quòd nomen *continentiæ* dupliciter sumitur à diversis. Quidam enim « continentiam » nominant, « per quam aliquis ab omni delectatione venerea abstinet. » Unde et Apostolus *ad Galat.*, V, continentiam castitati conjungit. Et sic continentia perfecta principalis quidem est *virginitas*, secundaria verò *viduitas*: unde secundùm hoc eadem ratio est de continentia, quæ de virginitate, quam supra diximus virtutem (qu. 152, art. 3). Alii verò dicunt « continentiam esse, per quam aliquis resistit concupiscentiis pravis, quæ in eo vehementes existunt. » Et hoc modo accipit Philosophus continentiam in VII. *Ethicor.* Et hoc etiam modo accipitur *continentia* in Collationibus Patrum. Hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtutis; in quantum scilicet ratio firmata est contra passiones, ne ab eis deducatur. Non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis secundum quam etiam appetitus sensitivus subditur rationi sic, ut in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariæ. Et ideo Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, prope finem, quòd « continentia non est virtus, sed quædam mixta; » in quantum scilicet habet aliquid de virtute, et in aliquo deficit à virtute. Largiùs tamen accipiendo nomen *virtutis* pro quolibet principio laudabilium operum, possumus dicere *continentiam* esse virtutem.

opus virtutis est bonus usus illorum quibus non benè uti possumus; nemo autem benè utendo malè utitur.

Je réponds aux arguments : 1° Le Philosophe oppose la continence à la vertu, sous le rapport où l'une s'éloigne de l'autre (1).

2° Le propre de l'homme est d'être selon la raison. On dit donc que quelqu'un se contient en lui-même, lorsqu'il se tient dans les bornes de la raison. Il s'agit ici de la droite raison. car la raison corrompue est opposée à la raison véritable. On n'appelle donc vraiment continent que celui qui suit les règles de la raison droite, et non celles d'une raison perverse. Or, les concupiscences mauvaises sont opposées à la droite raison, comme les bons désirs sont opposés à la raison corrompue. Il n'y a donc de véritablement continent que celui qui se tient dans les bornes de la droite raison, en s'abstenant des concupiscences mauvaises. Car, pour celui qui résiste aux bons désirs pour suivre une raison perverse, on doit dire plutôt de lui qu'il est obstiné dans le mal.

3° La Glose parle ici de la continence qui est une vertu parfaite, et qui s'abstient non-seulement des choses mauvaises, mais de certaines choses permises lorsqu'elles sont moins bonnes, afin de s'adonner entièrement à la perfection (2).

(1) Il y a, comme nous venons de le voir dans le corps de l'article, cette différence entre la continence et la vertu prise dans son sens propre, que celle-ci empêche les passions violentes de s'insurger contre la raison, tandis que la continence sert seulement à leur résister. La vertu a remporté la victoire, la continence combat encore ; elle n'a donc pas le degré de perfection de la vertu. Ainsi l'homme qui a la vertu de chasteté, n'éprouvera pas de violents désirs de la chair, parce que la concupiscence est en lui soumise à la raison. L'homme continent peut éprouver ces révoltes parce que la vertu ne l'a pas encore rendu maître de la passion ; mais il les combattra par la continence et les vaincra. La continence est une arme de combat ; mais la vertu, c'est la paix après la victoire. On peut donc les distinguer sous ce rapport comme l'a fait le Philosophe, quoique la continence se rapproche beaucoup de la vertu et y conduise par la persévérance. En effet, après plusieurs victoires remportées sur la passion, celle-ci perd de sa violence ; elle s'insurge plus rarement et avec moins de force ; la raison la soumet plus facilement ; elle s'en rend enfin complètement maîtresse : l'habitude est formée, et la vertu acquise.

(2) Il s'agit ici de la continence prise dans le sens de l'abstention de tout plaisir de la chair, et qui s'applique à la virginité et à la viduité. C'est ainsi que l'entend saint Paul dans son Epître aux Galates, V, 23 ; et c'est pourquoi il la nomme avant la chasteté dans l'énumération qu'il fait des fruits du Saint-Esprit. La chasteté conjugale est en effet moins parfaite que la

---

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus continentiam condividit virtuti quantum ad hoc in quo deficit à virtute.

Ad secundum dicendum, quòd homo propriè est id quod est secundùm rationem. Et ideo ex hoc dicitur aliquis in seipso se tenere, quòd tenet se in eo quod convenit rationi. Quod autem pertinet ad perversitatem rationis, non est conveniens rationi. Unde ille solus verè *continens* dicitur, qui se tenet in eo quod est secundum rationem rectam ; non autem in eo quod est secundum rationem perversam. Rationi autem rectæ opponuntur concupiscentiæ pravæ ; sicut et rationi perversæ opponuntur concupiscentiæ bonæ ; et ideo propriè et verè *continens* est, qui persistit in ratione recta, abstinens à concupiscentiis pravis : Non autem qui persistit in ratione perversa, abstinens à concupiscentiis bonis : sed hic magis potest dici obstinatus in malo.

Ad tertium dicendum, quòd Glossa ibi loquitur de continentia secundùm primum modum secundùm quem *continentia* nominat quamdam virtutem perfectam, quæ non solùm abstinet ab illicitis bonis, sed etiam à quibusdam licitis minùs bonis ; ut totaliter intendatur perfectioribus bonis.

ARTICLE II.

La continence a-t-elle pour objet la concupiscence des plaisirs du toucher?

Il paroît que la concupiscence des plaisirs du toucher n'est pas l'objet de la continence. 1° Selon saint Ambroise, *De Offic.*, I, 46, « le beau en général consiste à se contenir dans tous ses actes pour garder l'équité et l'honnêteté en toute chose. » Or, tous les actes humains ne se rapportent pas aux plaisirs du toucher. Donc la continence n'a pas seulement pour objet la concupiscence de ces plaisirs.

2° Ce mot de continence signifie que l'on se tient dans les bornes de la droite raison. Or, il y a certaines passions qui éloignent l'homme de la droite raison bien plus violemment que la concupiscence des plaisirs du toucher, comme par exemple la crainte dans les dangers de mort, qui stupéfie l'homme, et la colère qui est semblable à la folie, selon le sentiment de Sénèque, I. *De ira,* cap. 1. Donc la continence ne doit pas avoir pour objet la concupiscence des plaisirs du toucher.

3° Cicéron dit dans sa Rhétorique, II, 37, que « la continence réprime la cupidité de nos désirs. » Or, la cupidité se rapporte plus aux richesses qu'aux plaisirs du toucher, selon cette parole de saint Paul, I. *Timoth.*, VI, 10 : « La cupidité est la racine de tous les maux. » Donc la continence ne doit pas avoir principalement pour objet la concupiscence des plaisirs du toucher.

4° Les plaisirs du toucher comprennent les plaisirs de la chair et ceux de la table. Or, la continence ne se rapporte d'ordinaire qu'aux plaisirs

continence des veuves et surtout que celle des vierges qui est la première. Il ne faut pas oublier toutefois que nous parlons toujours des veuves et des vierges qui ont renoncé aux plaisirs de la chair en vue de Dieu, et pour vaquer plus librement à la contemplation des biens célestes.

ARTICULUS II.

Utrùm materia continentiæ sint concupiscentiæ delectationum tactûs.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd materia continentiæ non sint concupiscentiæ delectationum tactûs. Dicit enim Ambrosius in I. *De offic.* (cap. 46), quòd « generale decorum ita est ac si æquabilem formam atque universitatem honestatis habeat in omni actu suo continentem. » Sed non omnis actus humanus pertinet ad delectationes tactûs. Ergo continentia non est solùm circa concupiscentias delectationum tactûs.

2. Præterea, nomen *continentiæ* ex hoc sumitur quòd aliquis tenet se in bono rationis rectæ; sicut dictum est (art. 1). Sed quædam aliæ passiones vehementiùs abducunt hominem à ratione recta, quàm concupiscentiæ delectabilium tactûs; sicut timor periculorum mortis, qui stupefacit hominem; et ira, quæ est insaniæ similis, ut Seneca dicit (lib. I. *De ira* cap. 1). Ergo continentia non dicitur propriè circa concupiscentias delectationum tactûs.

3. Præterea, Tullius dicit in II. *Rethor.* (*sive De rethorica inventione*, num. 37), quòd « continentia est per quam cupiditas consilii gubernatione regitur. » Cupiditas autem magis consuevit dici divitiarum quàm delectabilium tactûs; secundùm illud I. *ad Timoth.*, ult. « Radix omnium malorum est cupiditas. » Ergo continentia non est propriè circa concupiscentias delectationum tactûs.

4. Præterea, delectationes tactûs non solùm sunt in rebus venereis, sed etiam in usu ciborum. Sed continentia solùm circa usum vene-

de la chair. Donc elle n'a pas pour objet propre la concupiscence des plaisirs du toucher.

5° Parmi les plaisirs du toucher, il y en a de brutaux plutôt qu'humains, comme par exemple l'anthropophagie et le vice contre nature. Or, la continence ne s'applique pas aux choses de ce genre, comme il est dit, *Ethic.*, VII, 5 ou 6. Donc la concupiscence des plaisirs du toucher n'est pas l'objet propre de la continence.

Mais au contraire le Philosophe dit, *Ethic.*, VII, 4 ou 6, que « la continence ou l'incontinence ont le même objet que la tempérance et l'intempérance. Or, la tempérance et l'intempérance ont pour objet les plaisirs du toucher, comme nous l'avons montré précédemment, quest. CXLI, art. 4. Donc la continence et l'incontinence ont aussi pour objet les plaisirs du toucher.

(Conclusion. — La continence et l'incontinence ont pour matière propre les plaisirs du toucher.)

La continence implique une certaine répression, puisqu'elle consiste à se retenir contre l'entraînement des passions. La continence a donc proprement pour objet les passions qui nous entraînent à rechercher les choses desquelles il est louable à l'homme de s'abstenir. Mais elle ne s'occupe pas des passions qui inspirent d'elles-mêmes un certain éloignement, comme la crainte et les autres de ce genre; car dans celles-ci le mérite consiste au contraire à poursuivre avec fermeté le but que la raison se propose. Or, il faut se rappeler que les inclinations naturelles sont le principe de toutes nos actions; aussi les passions sont-elles d'autant plus violentes, qu'elles suivent les inclinations de la nature. En

---

reorum consuevit dici. Ergo non est propria materia ejus concupiscentia delectationum tactûs.

5. Præterea, inter delectationes tactûs quædam sunt non humanæ, sed bestiales; tam in cibis (utpote si quis delectaretur in esu carnium humanarum), quàm etiam in venereis; putà in abusu bestiarum, vel puerorum. Sed circa hujusmodi non est continentia: ut dicitur in VII. *Ethic.* (cap. 5, sive 6, ut sup.). Non ergo propria materia continentiæ sunt concupiscentiæ delectationum tactûs.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 4, sive 6), quòd « continentia et incontinentia sunt circa eadem, circa quæ temperantia et intemperantia. » Sed temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias delectationum tactûs, ut supra habitum est (qu. 141, art. 4). Ergo etiam continentia et incontinentia sunt circa eamdem materiam.

(Conclusio. — Continentia et incontinentia circa delectationes tactûs ut circa propriam materiam versantur.)

Respondeo dicendum quòd nomen *continentiæ* refrænationem quamdam importat, in quantum scilicet tenet se aliquis ne passiones sequatur. Et ideo propriè *continentia* dicitur circa illas passiones, quæ impellunt ad aliquid prosequendum; in quibus laudabile est ut ratio retrahat hominem à prosequendo. Non autem propriè est circa illas passiones quæ important retractionem quamdam; sicut timor, et alia hujusmodi. In his enim laudabile est firmitatem servare in prosequendo quod ratio dictat, ut supra dictum est (1). Est autem considerandum quòd naturales inclinationes principia sunt omnium supervenientium, ut supra dictum est. Et ideo passiones tantò vehementiùs impellunt ad aliquid prosequendum, quantò magis sequuntur inclinationem naturæ; quæ præcipuè

(1) Colligitur ex quæst. 123, art. 3, sed expressiùs 4. Appendix autem immediatè sequens colligitur ex quæst. 26, art. 3, 7 et 8, ubi amorem naturalem per gratuitum et supernaturalem

outre, celle-ci nous porte avec plus de force à ce qui lui est nécessaire, soit pour la conservation de l'individu, comme sont les aliments, soit pour la conservation de l'espèce, comme sont les plaisirs de la chair. Or, ces deux sortes de plaisirs se rapportent au sens du toucher. C'est pourquoi la continence et l'incontinence ont pour objet propre la concupiscence des plaisirs du toucher.

Je réponds aux arguments : 1° De même que la tempérance qui peut s'appliquer en général à tout objet, n'a pour matière propre que les choses dans lesquelles il est très-utile à l'homme de se réprimer; de même aussi la continence n'a pour objet propre que ce en quoi il est très-bon et très-difficile de se contenir, c'est-à-dire la concupiscence des plaisirs du toucher. On peut cependant l'appliquer en générel à tout autre objet; et c'est en ce sens que saint Ambroise la prend ici.

2° Ce n'est pas de la continence que l'on a besoin pour réprimer la crainte, mais de la fermeté d'ame, qui vient de la force. Quant à la colère, elle donne bien de l'élan pour poursuivre quelque chose, mais cette impétuosité vient moins d'une inclination naturelle, que d'une appréhension animale, qui nous fait craindre par exemple d'être blessé par quelqu'un. On peut donc dire d'une manière relative que l'on est continent dans la colère, mais non d'une manière absolue.

3° Les biens extérieurs dont il s'agit ici, comme les honneurs, les richesses, sont, selon le Philosophe, désirables en eux-mêmes, mais non comme nécessaires à la conservation de la nature. Aussi ne dit-on pas simplement en parlant d'eux que l'on est continent ou incontinent; on ne le dit que d'une manière relative, en ajoutant que l'on est continent ou incontinent du gain, de l'honneur, etc. Ou donc Cicéron a pris ici la

---

inclinat ad ea quæ sunt sibi necessaria ; vel ad conservationem individui, sicut sunt cibi ; vel ad conservationem speciei, sicut sunt actus venerei; quorum delectationes ad tactum pertinent. Et ideo continentia et incontinentia propriè dicuntur circa concupiscentias delectationum tactûs.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut nomen *temperantiæ* potest communiter accipi in quacumque materia, propriè tamen dicitur in illa materia in qua est optimum hominem refrænari; ita etiam *continentia* propriè dicitur in materia in qua est optimum et difficillimum continere ; scilicet in concupiscentiis delectationum tactûs. Communiter autem et secundùm quid potest dici in quacumque alia materia Et hoc modo utitur Ambrosius nomine *continentiæ.*

Ad secundum dicendum, quòd circa timorem non propriè laudatur continentia ; sed magis firmitas animi, quam fortitudo importat. Ira autem impetum quidem facit ad aliquid persequendum. Iste tamen impetus magis sequitur apprehensionem animalem (prout scilicet aliquis apprehendit se esse ab alio læsum), quàm inclinationem naturalem. Et ideo dicitur quidem aliquis secundum quid *continens iræ*, non tamen simpliciter.

Ad tertium dicendum, quòd hujusmodi exteriora bona, (sicut honores, divitiæ, et hujusmodi) ut Philosophus dicit in VII. *Ethic.*, videntur quidem secundùm se esse eligibilia, non autem quasi necessaria ad conservationem naturæ. Et ideo circa ea non dicimus simpliciter aliquos *continentes* vel *incontinentes*, sed secundùm quid ; apponendo quòd sint « continentes vel incontinentes lucri, vel honoris, vel alicujus hujusmodi. » Et ideo vel Tullius commu-

probat perfici S. Thomas ; ita ut suo modo magis per charitatem amandi sint, ad quos amandos ex naturæ propensione inclinamur.

continence dans son sens général, qui n'implique qu'une continence relative, ou il a voulu signifier strictement par la cupidité la concupiscence des plaisirs du toucher.

4° Les plaisirs de la chair sont plus violents que ceux de la table. Aussi la continence et l'incontinence s'entendent-elles ordinairement des premiers plutôt que des seconds, quoique, selon le Philosophe, on puisse l'appliquer aux uns et aux autres.

5° La continence étant un bien de la raison humaine, ne s'applique qu'aux passions qui sont naturelles à l'homme. Aussi le Philosophe dit-il, *Ethic.*, VII, que si quelqu'un avoit le désir de manger un enfant, ou d'en abuser, et résistoit à ce désir, on ne diroit pas simplement qu'il est continent, mais d'une manière relative.

ARTICLE III.

La force concupiscible est-elle le sujet de la continence ?

Il paroît que la force concupiscible est le sujet de la continence. 1° Le sujet d'une vertu doit être proportionné à son objet. Or, la concupiscence des plaisirs du toucher qui se rapporte à la force concupiscible, est l'objet de la continence. Donc celle-ci doit être dans la force concupiscible.

2° Les choses opposées ont le même objet. Or, l'incontinence a son siége dans le concupiscible, dont les passions dominent la raison. Car, selon Andronic, « l'incontinence est une malice du concupiscible, qui lui fait

---

niter usus est nomine *continentiæ*, prout comprehendit sub se etiam continentiam secundùm quid ; vel accipit *cupiditatem* strictè pro concupiscentia delectabilium tactûs.

Ad quartum dicendum, quòd delectationes venereorum sunt vehementiores quàm delectationes ciborum. Et ideo circa venerea magis consuevimus *continentiam* et *incontinentiam* dicere, quàm circa cibos; licèt secundùm Philosophum circa utrumque possit dici (1).

Ad quintum dicendum, quòd continentia est bonum rationis humanæ. Et ideo attenditur circa passiones quæ possunt esse homini connaturales. Unde Philosophus dicit in VII. *Ethic.*, quòd si aliquis tenens puerum, concupiscat eum vel comedere vel ad venereorum inconvenientem delectationem, et non sequatur concupiscentiam, non dicetur simpliciter *continens*, sed secundùm quid.

ARTICULUS III.

Utrùm subjectum continentiæ sit vis concupiscibilis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd subjectum continentiæ sit vis concupiscibilis. Subjectum enim alicujus virtutis oportet esse proportionatum materiæ. Sed materia continentiæ, sicut dictum est (art. 2), sunt concupiscentiæ delectabilium tactûs quæ pertinent ad vim concupiscibilem. Ergo continentia est in vi concupiscibili.

2. Præterea, « opposita sunt circa idem » (ex cap. *De oppositis*). Sed incontinentia est in concupiscibili, cujus passiones superant rationem. Dicit enim Andronicus quòd « incontinentia est malitia concupiscibilis (2), secundùm quam eligit pravas delectationes prohi-

(1) Imò et Hieronymus, loco jam *ad Galat.* annotato : *Continentiam* (inquit) *non solùm in castitate debemus accipere, sed etiam in cibo et potu.* Sed et generaliùs Augustinus, ut suprà in Serm. CCXLVIII *De temperant.*, continentiam *icultu quoque ac ornatu et in moribus constituit.*

(2) In genitivo, supple *malitia* illius potentiæ quæ concupiscibilis appellatur. Pro malitia quoque quam ex græco χαχία vetus Interpres reddit, *vitium* reddi præstat, sicut et Græci (qualis hic Andronicus fuit), per ipsummet χαχίας nomen intelligunt.

choisir les délectations mauvaises malgré l'opposition de la raison. » Donc la continence doit être également dans le concupiscible.

3° La vertu humaine a pour sujet ou la raison, ou la force appétitive, laquelle se partage en volonté, en force concupiscible et en force irascible. Or, la continence n'est pas dans la raison, car elle seroit ainsi une force intellectuelle. Elle n'est pas non plus dans la volonté, puisqu'elle a pour objet des passions qui ne sont pas dans la volonté. Elle n'est pas enfin dans l'irascible, puisque les passions de l'irascible ne sont pas son objet propre, comme nous l'avons dit plus haut, art. 2, ad 2. Il reste donc qu'elle soit dans le concupiscible.

Mais au contraire toute vertu empêche les actes mauvais de la puissance dans laquelle elle existe. Or, la continence n'empêche pas les actes mauvais du concupiscible, puisque selon le Philosophe, *Ethic.*, VII, l'homme continent a des désirs dépravés. Donc la continence n'est pas dans la force concupiscible.

(Conclusion. — La continence a son siége, non dans le concupiscible, mais dans la volonté.)

Lorsqu'une vertu existe dans un sujet, elle change la disposition qu'il auroit s'il étoit soumis au vice opposé. Or, le concupiscible se trouve le même soit dans l'homme continent, soit dans l'homme incontinent, puisqu'il se laisse aller dans l'un comme dans l'autre à de violentes et mauvaises concupiscences. Il est donc évident qu'il n'est pas le sujet de la continence. Il faut en dire autant de la raison, puisqu'elle n'est pas moins droite dans le continent que dans l'incontinent; car, en dehors de la passion, l'un et l'autre se proposent d'éviter les concupiscences mauvaises. On trouve au contraire une différence entre l'un et l'autre dans la volonté; car, malgré la violence de ses désirs, le continent ne veut pas s'y livrer à cause de la raison, tandis que l'incontinent préfère les suivre

---

bente rationali. » Ergo et continentia pari ratione est in concupiscibili.

3. Præterea, subjectum virtutis humanæ vel est ratio, vel vis appetitiva; quæ dividitur in voluntatem, concupiscibilem, et irascibilem. Sed continentia non est in ratione; quia sic esset virtus intellectualis. Neque etiam in voluntate; quia continentia est circa passiones, quæ non sunt in voluntate. Nec etiam est in irascibili; quia non est propriè circa passiones irascibilis, ut dictum est (art. 2, ad 2). Ergo relinquitur quòd sit in concupiscibili.

Sed contra: Omnis virtus in aliqua potentia existens, aufert malum actum illius potentiæ. Sed continentia non aufert malum actum concupiscibilis: habet enim continens concupiscentias pravas; ut Philosophus dicit in VII. *Ethic.* Ergo continentia non est in vi concupiscibili.

(Conclusio. — Continentiæ virtus non in concupiscibili sed in voluntate sedem habet.)

Respondeo dicendum, quòd omnis virtus in aliquo subjecto existens, facit illud differre à dispositione quam habet dum subjicitur opposito vitio. Concupiscibilis autem eodem modo se habet in eo qui est continens, et in eo qui est incontinens; quia in utroque prorumpit ad concupiscentias pravas vehementes: unde manifestum est quòd continentia non est in concupiscibili sicut in subjecto. Similiter etiam, ratio eodem modo se habet in utroque; quia tam continens quàm incontinens habet rationem rectam; et uterque extra passionem existens gerit in proposito concupiscentias illicitas non sequi. Prima autem differentia eorum invenitur in electione: quia continens, quamvis patiatur vehementes concupiscentias, tamen

malgré l'opposition de la raison. La continence doit donc avoir pour sujet la force de l'ame qui produit l'élection; et cette force est la volonté, comme nous l'avons dit précédemment, I, II, quest. XIII, art. 1.

Je réponds aux arguments : 1° La continence a pour objet la concupiscence des plaisirs du toucher, non pour la modérer (ce qui est le propre de la tempérance dont le concupiscible est le siége), mais pour lui résister. Il faut donc qu'elle soit dans une autre force, car la résistance se fait d'une chose à une autre (1).

2° La volonté tenant le milieu entre la raison et le concupiscible, peut être mue par l'un et par l'autre. Dans l'homme continent elle est mue par la raison; mais dans l'homme incontinent, c'est le concupiscible qui la meut. La continence peut donc être attribuée à la raison comme au premier moteur, et l'incontinence au concupiscible, quoique l'une et l'autre appartiennent directement à la volonté, comme à leur sujet propre.

3° Quoique la volonté ne soit pas le sujet des passions, il est cependant en son pouvoir de leur résister. Et c'est ainsi que la volonté de l'homme continent résiste à la concupiscence.

ARTICLE IV.

La continence est-elle meilleure que la tempérance?

Il paroît que la continence est meilleure que la tempérance. 1° La sainte Ecriture dit, *Eccles.*, XXVI : «Rien ne peut entrer en comparaison

(1) Une chose ne sauroit se résister à elle-même, sans quoi elle n'existeroit plus. Si le concupiscible pouvoit résister au concupiscible, il désireroit et ne désireroit pas, c'est-à-dire qu'il n'auroit plus aucune action et se trouveroit annihilé. Il faut donc chercher en dehors du concupiscible la force qui fait résister l'homme continent. Est-ce la raison? Non, car la raison de l'homme incontinent est aussi droite que celle de l'homme continent : tous deux savent que la concupiscence qui les agite est mauvaise. Est-ce l'irascible? non encore, car l'irascible a pour objet d'autres passions que le concupiscible. Reste donc la volonté, qui se trouve

---

non eligit sequi eas, propter rationem : incontinens autem eligit sequi eas, non obstante contradictione rationis. Et ideo oportet quòd continentia sit sicut in subjecto in illa vi animæ cujus actus est electio : et hæc est voluntas, ut supra dictum est (1, 2, qu. 13, art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quòd continentia habet materiam concupiscentias delectationum tactûs ; non sicut quas moderetur (quod pertinet ad temperantiam, quæ est in concupiscibili), sed est circa eas quasi eis resistens. Unde oportet quòd sit in alia vi ; quia resistentia est alterius ad alterum.

Ad secundum dicendum, quòd voluntas media est inter rationem et concupiscibilem ; et potest ab utroque moveri. In eo autem qui est continens, movetur à ratione ; in eo autem qui est incontinens, movetur à concupiscibili. Et ideo continentia potest attribui rationi, sicut primo moventi ; et incontinentia, concupiscibili ; quamvis utrumque immediatè pertineat ad voluntatem, sicut ad proprium subjectum.

Ad tertium dicendum, quòd licèt passiones non sint in voluntate sicut in subjecto, est tamen in potestate voluntatis eis resistere. Et hoc modo voluntas continentis resistit concupiscentiis.

ARTICULUS IV.

Utrùm continentia sit melior quàm temperantia.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd continentia sit melior quàm temperantia. Dicitur enim *Eccles.*, XXVI : « Omnis autem ponde-

avec une ame continente. » Donc aucune vertu ne peut égaler la continence.

2° La récompense est proportionnée au mérite de la vertu. Or, la continence semble mériter la plus grande récompense, suivant cette parole de saint Paul, II. *Timoth.*, II : « On ne couronnera que celui qui aura légitimement combattu. » Or, l'homme continent, qui résiste à de violentes passions, à des concupiscences dépravées, combat davantage que l'homme tempérant en qui elles ne sont point si fortes. Donc la continence est une vertu plus grande que la tempérance.

3° La volonté est une puissance qui l'emporte sur la force concupiscible. Or, la continence a son siége dans la volonté, tandis que la tempérance a le sien dans la force concupiscible. Donc la continence est une vertu plus grande que la tempérance.

Mais Cicéron et Andronic placent la continence dans les vertus annexes et secondaires de la tempérance.

(Conclusion. — La continence est supérieure à la tempérance quand elle s'abstient de tous les plaisirs de la chair; mais elle lui est inférieure quand elle modère seulement les concupiscences mauvaises, et sous ce rapport elle se joint à elle comme une vertu secondaire à la vertu principale.)

La continence peut, comme nous l'avons déjà dit, s'entendre de deux façons. Elle peut signifier d'abord l'abstention de tous les plaisirs de la chair; et en ce sens elle l'emporte sur la tempérance autant que la virginité l'emporte sur la chasteté proprement dite. Elle peut signifier ensuite la

placée entre la raison et le concupiscible, inclinant vers la première dans l'homme continent, vers le second dans l'homme incontinent. Entre ces deux hommes il n'y a de différence que dans la volonté : la passion est la même, la raison est la même; mais l'un veut résister, l'autre veut céder. La continence a donc son siége dans la volonté.

---

ratio non est digna continentis animæ. » Ergo nulla virtus potest continentiæ adæquari.

2. Præterea, quantò aliqua virtus meretur majus præmium, tanto potior est. Sed continentia videtur mereri majus præmium. Dicitur enim II. *ad Timoth.*, II : « Non coronabitur, nisi qui legitimè certaverit. » Magis autem certat continens, qui patitur vehementes passiones et concupiscentias pravas, quàm temperatus qui non habet eas vehementes. Ergo continentia est potior virtus quàm temperantia.

3. Præterea, voluntas est dignior potentia quàm vis concupiscibilis. Sed continentia est in voluntate; temperantia autem in vi concupiscibili, ut ex dictis patet. Ergo continentia est potior virtus quàm temperantia.

Sed contra est, quòd Tullius et Andronicus ponunt *continentiam* adjunctam temperantiæ, sicut principali virtuti (1).

(Conclusio. — Continentia, ut omnes venereas delectationes moderatur, potior est temperantiâ. Ut verò pravas concupiscentias secundùm rationem moderatur, potior eâ est virtus temperantiæ, cui ut principali adjungitur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (art. 1), nomen *continentiæ* dupliciter accipitur. Uno modo secundùm quòd importat cessationem ab omnibus delectationibus venereis : et sic sumendo nomen *continentiæ*, continentia est potior temperantiâ simpliciter dictâ; ut patet ex his quæ supra dicta sunt (qu. 152, art. 5), de præeminentia virginitatis ad casti-

(1) Tullius quidem, lib. II *De invent. rhetor.*, num. 38, ubi ait : *Temperantia est rationis in libidinem atque alios non rectos impetus, animi firma et moderata dominatio. Ejus partes sunt continentia, etc.* Sed Andronicus ad manum non est.

résistance de la raison à la violence des concupiscences mauvaises; et en ce sens elle est bien inférieure à la tempérance. Car le mérite de la vertu consiste dans la conformité avec la raison. Or, la raison a plus de force dans l'homme tempérant, en qui l'appétit sensitif est soumis et comme dompté par la raison, que dans l'homme continent, en qui l'appétit sensitif résiste violemment à la raison par les concupiscences mauvaises. C'est pourquoi il y a entre la continence et la tempérance la même différence qu'entre ce qui est imparfait et ce qui est parfait.

Je réponds aux arguments : 1° On peut expliquer ce passage de deux façons. Si l'on y entend la continence de l'abstention de tous les plaisirs de la chair, il signifiera qu'en fait de chasteté rien n'est comparable à la dignité d'une ame continente; car la fécondité du mariage ne sauroit égaler la continence de la virginité ou même de la viduité. Si l'on y prend au contraire la continence dans son sens général, qui est l'abstention de toutes les choses défendues, il signifie que rien de ce qui se pèse, ni l'or ni l'argent ne sauroient faire décheoir une ame continente.

2° La grandeur ou la foiblesse de la concupiscence vient de deux causes. Elle peut venir d'abord d'une cause corporelle. Car les uns ont naturellement un tempérament plus porté à la concupiscence; d'autres sont plus exposés aux occasions qui excitent la concupiscence. La foiblesse de celle-ci diminue le mérite, tandis que sa grandeur l'augmente. Mais quelquefois la foiblesse ou la grandeur de la concupiscence provient d'une cause spirituelle excellente, comme par exemple de l'ardeur de la charité, ou de la force de la raison, ce qui se rencontre dans l'homme tem-

---

tatem simpliciter dictam (1). Alio modo potest accipi nomen *continentiæ*, secundùm quòd importat resistentiam rationis ad concupiscentias pravas quæ sunt in homine vehementes : et secundùm hoc, temperantia est multò potior quàm continentia : quia bonum virtutis laudabile est ex eo quòd est secundùm rationem. Plus autem viget bonum rationis in eo qui est temperatus (in quo etiam ipse appetitus sensitivus est subjectus rationi, et quasi à ratione edomitus), quàm in eo qui est continens; in quo appetitus sensitivus vehementer resistit rationi per concupiscentias pravas. Unde continentia comparatur ad temperantiam, sicut imperfectum ad perfectum.

Ad primum ergo dicendum, quòd authoritas illa potest dupliciter intelligi. Uno modo secundùm quòd accipitur *continentia* prout abstinet ab omnibus venereis : et hoc modo dicitur quòd « omnis ponderatio non est digna animæ continentis, » in genere castitatis; quia nec etiam fœcunditas carnis quæ quæritur in matrimonio, adæquatur continentiæ virginali vel viduali, ut suprà dictum est (qu. 152, art. 5). Alio modo potest intelligi secundùm quòd nomen *continentiæ* sumitur communiter pro omni abstinentia à rebus illicitis : et sic dicitur quòd « omnis ponderatio non est digna animæ continentis; » quia non recipit æstimationem auri vel argenti, quæ commutantur ad pondus.

Ad secundum dicendum, quòd magnitudo concupiscentiæ seu debilitas ejus ex duplici causa procedere potest. Quandoque enim procedit ex causa corporali. Quidam enim ex naturali complexione sunt magis proni ad concupiscendum quàm alii. Et iterum quidam habent opportunitates delectationum concupiscentiam inflammantes, magis paratas quàm alii. Et talis debilitas concupiscentiæ diminuit meritum, magnitudo verò auget : quandoque verò debilitas vel magnitudo concupiscentiæ provenit ex causa spirituali laudabili; putà ex vehementia charitatis, vel fortitudine rationis, sicut est in homine temperato : Et hoc modo debilitas con-

(1) Hoc enim sensu Augustinus, lib. *De bono conjugali*, cap. 6 : ***Melior est ab omni con-***

pérant. Dans ce cas la foiblesse de la concupiscence augmente le mérite, en raison de sa cause, tandis que sa grandeur le diminue.

3° La volonté est plus proche de la raison que la force concupiscible. Aussi y a-t-il plus de vertu lorsque la raison domine non-seulement la volonté, mais jusqu'à la force concupiscible, ce qui a lieu dans l'homme tempérant, que si elle ne domine que la volonté, comme il arrive dans l'homme continent (1).

QUESTION CLVI.

De l'incontinence.

Parlons maintenant de l'incontinence.

Sur ce sujet se présentent quatre questions : 1° L'incontinence se rapporte-t-elle à l'ame ou au corps? 2° L'incontinence est-elle un péché? 3° Quel rapport a l'incontinence avec l'intempérance? 4° L'incontinence de la colère est-elle plus honteuse que l'incontinence de la concupiscence?

(1) La volonté tient, comme nous l'avons dit, le milieu entre la raison et le concupiscible. Dans l'homme continent, il n'y a que la volonté qui soit soumise à la raison; mais dans l'homme qui a la vertu de tempérance, le concupiscible lui-même est soumis à la raison, en ce sens que les passions du concupiscible ne s'insurgent plus contre elle avec violence. Ceci est un état plus parfait que la lutte soutenue par la continence, et c'est pourquoi la tempérance lui est supérieure. Alors plus la passion est affoiblie, plus grand est le mérite de la vertu dans l'homme tempérant, car plus la raison domine en lui les concupiscences. Dans l'homme continent au contraire, plus la passion est violente, plus la victoire est glorieuse; mais ceci est un mérite relatif, imparfait, et qui ne sauroit entrer en comparaison avec la paix triomphante dont jouit l'homme tempérant. Il est bien entendu que nous prenons toujours ici la continence dans son sens général; car s'il s'agit de la continence de la virginité et de la viduité, leur perfection l'emporte sur celle de la tempérance, parce que leur objet est plus parfait. Rappelons

---

cupiscentiæ auget meritum, ratione suæ causæ; magnitudo verò minuit.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas propinquior est rationi quàm vis concupiscibilis. Unde bonum rationis ex quo virtus laudatur, majus esse ostenditur ex hoc quòd pertingit non solùm usque ad voluntatem, sed etiam usque ad vim concupiscibilem (quod accidit in eo qui est temperatus) quàm si pertingat selùm ad voluntatem; ut accidit in eo qui est continens.

QUÆSTIO CLVI.

De incontinentia, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de incontinentia.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm incontinentia pertineat ad animum vel ad corpus. 2° Utrùm incontinentia sit peccatum. 3° De comparatione incontinentiæ ad temperantiam. 4° Quis sit turpior; utrùm incontinens iræ, vel incontinens concupiscentiæ.

cubitu continentia quàm vel ipse matrimonialis concubitus, qui fit causâ gignendi; et cap. 19 : *Bono nuptiarum procul dubio bonum continentiæ præferendum est;* et 25 : *Qui pari consensu continentiam Deo voverunt, sciant sibi mercedis ampliùs deberi quàm conjugalis castitas poscit.*

ARTICLE I.

L'incontinence se rapporte-t-elle à l'ame ou au corps?

Il paroît que l'incontinence se rapporte au corps plutôt qu'à l'ame. 1° C'est le corps qui indique la différence des sexes. Or, cette différence a beaucoup d'importance par rapport à l'incontinence. Car, selon le Philosophe, *Ethic.*, VII, 5 ou 6, « on ne peut dire des femmes qu'elles sont continentes ou incontinentes. » Donc l'incontinence ne se rapporte pas à l'ame mais au corps.

2° Ce qui se rapporte à l'ame ne dépend point du tempérament du corps. Or, l'incontinence est la suite du tempérament. Car, le Philosophe dit, *Ethic.*, VII, 7 ou 8, que « les personnes portées à la colère et à la mélancolie, ont une concupiscence effrénée qui les rend incontinentes. » Donc l'incontinence se rapporte au corps.

3° La victoire appartient à celui qui triomphe, plutôt qu'à celui qui est vaincu. Or, on dit qu'une personne est incontinente, lorsque la chair qui s'élève contre l'esprit l'a vaincue. Donc l'incontinence vient plus de la chair que de l'ame.

Mais au contraire c'est l'ame qui distingue les hommes des animaux. Or, la continence et l'incontinence établissent entre eux une grande différence. Car, selon le Philosophe, *Ethic.*, VII, nous ne disons point des

encore, pour achever de résumer cette question, que la continence, prise même dans son sens général, s'entend simplement des plaisirs du toucher et surtout de ceux de la chair. Il est vrai qu'on peut l'appliquer d'une manière relative aux autres passions, à la colère, par exemple; mais quand on dit d'une manière absolue qu'un homme est continent, cela signifie qu'il combat victorieusement pour garder la chasteté. Et quand il aura pris l'habitude de la victoire, on dira de lui qu'il est chaste, parce que la vertu lui sera acquise. La continence n'est donc qu'une vertu secondaire et imparfaite; une annexe de la tempérance.

ARTICULUS I.

Utrùm incontinentia pertineat ad animam, an ad corpus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd incontinentia non pertineat ad animam, sed ad corpus. Diversitas enim sexuum non ex parte animæ sed ex parte corporis est. Sed diversitas sexuum facit diversitatem circa incontinentiam. Dicit enim Philosophus in VII. *Ethic.* (cap. 5, sive 6), quòd « mulieres non dicuntur neque continentes, neque incontinentes. » Ergo incontinentia non pertinet ad animam, sed ad corpus.

2. Præterea, id quod pertinet ad animam, non sequitur corporis complexiones. Sed incontinentia sequitur corporis complexionem. Dicit enim Philosophus in VII. *Ethic.* (cap. 7, sive 8), quòd « maximè acuti (id est, cholerici) et melancholici secundùm effrenatum concupiscentiam sunt incontinentes. » Ergo incontinentia pertinet ad corpus.

3. Præterea, victoria magis pertinet ad eum qui vincit, quàm ad eum qui vincitur. Sed ex hoc dicitur aliquis esse incontinens, quòd « caro concupiscens adversùs spiritum (1) » superat ipsum: Ergo incontinentia magis pertinet ad carnem quàm ad animam.

Sed contra est, quòd homo differt à bestiis, principaliter secundùm animam. Differt autem secundùm rationem continentiæ, et incontinentiæ: bestias enim non dicimus, « neque

(1) Ut *ad Galat.*, V, vers. 17, Apostolus loquitur, subdens quoque per oppositum quòd *spiritus adversùs carnem.* Absit autem ut semper caro concupiscens ita spiritum vincat.

animaux qu'ils sont continents ou incontinents. Donc l'incontinence se rapporte surtout à l'ame.

(CONCLUSION. — L'incontinence se rapporte en soi à l'ame; le corps n'en est que la cause occasionnelle.)

Une chose doit se rapporter plutôt à sa cause, qu'à ce qui n'en est que l'occasion. Or, le corps ne fait que fournir des occasions à l'incontinence; car il peut arriver d'après sa disposition, que des passions violentes s'élèvent dans l'appétit sensitif qui est la vertu du corps organique. Or, ces passions, quelque violentes qu'elles soient, ne sont pas une cause suffisante d'incontinence; elles n'en sont que l'occasion, puisque avec la raison l'homme peut toujours leur résister. Si cependant elles le privoient totalement de l'usage de la raison, comme il arrive à ceux que la violence de la passion jette dans une sorte de folie, il n'y auroit plus ni continence ni incontinence, puisqu'ils auroient perdu ce jugement de la raison, qui nous rend continents quand nous le suivons, et incontinents quand nous l'abandonnons. L'ame est donc la cause de l'incontinence, puisque c'est elle qui ne résiste pas aux passions selon la raison. Ceci peut arriver de deux façons. Premièrement, lorsqu'elle cède avant d'écouter la raison, ce que l'on appelle une incontinence effrénée. Secondement, lorsqu'elle ne suit pas les conseils que lui donne la raison, ce que l'on appelle de la foiblesse. D'où il est évident que l'incontinence vient principalement de l'ame.

---

continentes neque incontinentes; » ut patet per Philosophum in VII. *Ethic.* Ergo incontinentia maximè est ex parte animæ.

(CONCLUSIO. — Incontinentia ad animam per se spectat: Ad corpus verò non ut ad veram causam, sed tantùm ut ad aliquam occasionem, referri potest.)

Respondeo dicendum quòd unumquodque attribuitur magis ei quod est causa per se, quàm ei quod solam occasionem præstat. Id autem quod est ex parte corporis, solam occasionem præstat incontinentiæ. Ex dispositione enim corporis, potest contingere quòd insurgant passiones vehementes in appetitu sensitivo, qui est virtus corporis organici (1). Sed hujusmodi passiones quantumcumque vehementes, non sunt sufficiens causa incontinentiæ, sed occasio sola; eo quòd durante usu rationis semper homo potest passionibus resistere. Si verò passiones adeo insurgant quòd totaliter auferant usum rationis, sicut accidit in his qui propter vehementiam passionum amentiam incurrunt; non remanebit ratio continentiæ, neque incontinentiæ; quia non salvatur in eis judicium rationis quod continens servat, et incontinens deserit: et sic relinquitur quòd per se causa incontinentiæ sit ex parte animæ, quæ ratione passionibus non resistit. Quod quidem sit quobus modis; ut Philosophus dicit in VII. *Ethic.* Uno modo, quando anima passionibus cedit, antequam ratio consilietur; quæ quidem vocatur *irrefrænata incontinentia*, vel *prævolatio* (2). Alio modo, quando non permanet homo in his quæ consiliata sunt; eo quòd debiliter est firmatus in eo quod ratio judicavit: unde et hæc incontinentia vocatur *debilitas.* Et sic patet quòd incontinentia principaliter ad animam pertinet.

(1) Sic vocati, ut suo loco notatum est, quia partibus constat quibus ut instrumentis ad varias utitur functiones, cùm sit ὄργανον idem quod *instrumentum*, etc.

(2) Ex græco προπέτεια, quod *prævolationem* significat si vocabuli derivatio attendatur, ut et vetus Interpres vertit, et inde sumpsit S. Thomas. *Temeritatem* verò ad voluptates nimis præcipitanter festinantem, nec expectantem donec ab illis urgeatur, si vocabuli usum spectes quod à modernis passim interpretibus *temeritas* redditur, ut cap. 7 græco-lat. videre est, vel in antiquis 5, sicut suprà.

Je réponds aux arguments : 1° L'ame est la forme du corps; en sorte qu'elle a besoin souvent de se servir des organes corporels, dont les opérations se rapportent d'une certaine façon aux actes purs de l'ame, qui sont ceux de l'intelligence et de la volonté. C'est ainsi que l'intellect reçoit les impressions des sens, et que la volonté est poussée par la passion de l'appétit sensitif. Mais comme la femme a une complexion débile, ses impressions sont passagères, au moins généralement, selon cette parole de la sainte Ecriture, *Prov., ult.* : « Qui trouvera une femme forte ? » Or, ce qui est foible et débile ne doit être compté presque pour rien; aussi le Philosophe dit-il que les femmes n'ont point un jugement ferme, quoiqu'on remarque le contraire en quelques-unes. C'est pourquoi il ajoute, qu'on ne les appelle point continentes, parce qu'elles ne se conduisent pas par de solides raisons, mais qu'elles suivent facilement leurs passions (1).

2° La violence de la passion fait quelquefois agir avant d'écouter les conseils de la raison. Or, cet entraînement vient d'ordinaire, ou de la rapidité, comme dans les personnes portées à la colère; ou de la violence, comme dans les personnes mélancoliques, dont le tempérament donne une très-grande force aux passions. Il peut arriver au contraire que l'on

(1) Notre saint auteur a voulu expliquer ici l'opinion d'Aristote, bien plutôt que défendre la sienne propre. La femme est sans doute un être foible, ayant généralement moins d'énergie que l'homme pour résister à ses passions; et cette foiblesse apparoissoit bien plus encore dans l'antiquité, où les femmes étoient privées de la force que leur a donnée le christianisme par l'usage des sacrements. Leur abaissement contribuoit aussi à diminuer leur courage. La plupart des législations païennes tenoient la femme dans une perpétuelle tutelle, soit du père, soit du mari, soit du fils; et cet état de quasi-servilité a été maintenu dans presque tout l'Orient. Le christianisme seul a rétabli la femme dans sa dignité première, par respect et par reconnoissance pour cette Femme forte par excellence, cette Reine immaculée des anges et des hommes, cette Mère de Dieu, par qui tous les biens nous ont été donnés avec Jésus-Christ. La femme chrétienne s'est montrée digne de ce rétablissement dans les droits dont l'avoit privée la chute d'Eve. Elle a rivalisé de courage avec l'homme pour lutter contre les passions, pour résister à Satan, et le vaincre si complètement qu'un grand nombre de saintes et de martyres l'ont fait trembler devant elles, et l'ont tenu comme enchaîné. Ainsi s'est accomplie cette parole que Dieu disoit à Job pour le consoler des maux que satan lui avoit faits : *Numquid*

Ad primum ergo dicendum, quòd anima humana est corporis forma; et habet quasdam vires corporeis organis utentes; quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animæ, quæ sunt sine corporeis instrumentis, id est, ad actum intellectus et voluntatis; in quantum scilicet intellectus à sensu accipit, et voluntas impellitur à passione appetitus sensitivi. Et secundum hoc, quia fæmina secundùm corpus habet quamdam debilem complexionem, fit, ut in pluribus quòd etiam debiliter inhæreat quibuscumque inhæret; et si rarò in aliquibus aliter accidat, secundùm illud *Proverb., ult.* « Mulierem fortem quis inveniet? » Et quia id quod est parvum vel debile, reputatur quasi nullum, inde est quòd Philosophus loquitur de mulieribus quasi non habentibus judicium rationis firmum; quamvis in aliquibus mulieribus contrarium accidat. Et propter hoc dicit quòd mulieres non dicimus *continentes*, quia non ducuntur quasi habentes solidam rationem; sed ducuntur quasi de facili sequentes passiones.

Ad secundum dicendum, quòd ex impetu passionis contingit quòd aliquis statim passionem sequatur ante consilium rationis. Impetus autem passionis provenire solet, vel ex velocitate, sicut in cholericis; vel ex vehementia, sicut in melancholicis, qui propter terrestrem complexionem vehementissimè inflammantur. Sicut è contrario contingit quòd aliquis non

ne persiste pas dans les bonnes résolutions qu'inspire la raison par foiblesse de tempérament; ce qui arrive aussi dans les personnes phlegmatiques. Mais ces différences de tempérament ne sont que des causes occasionnelles, et non des causes suffisantes.

3° La concupiscence de la chair dans l'homme incontinent, ne triomphe pas de l'esprit nécessairement, mais par une certaine négligence de l'ame, qui ne résiste pas fortement.

ARTICLE II.

L'incontinence est-elle un péché ?

Il paroît que l'incontinence n'est pas un péché. 1° Selon saint Augustin, *De Libero arbitrio*, III, 18, « personne ne pèche en ce qu'il ne peut éviter. » Or, personne ne sauroit de lui-même éviter l'incontinence, d'après cette parole de la sainte Ecriture, *Sap.*, VIII : « Je sais que je ne puis être continent, si Dieu ne m'en fait la grace. » Donc l'incontinence n'est pas un péché.

2° Tout péché consiste dans la raison. Or, dans l'incontinent c'est le jugement de la raison qui est vaincu. Donc l'incontinence n'est pas un péché.

3° On ne sauroit pécher pour aimer Dieu violemment. Or, la violence de l'amour divin rend quelquefois incontinent. Car saint Denys, *De Div. Nom.*, IV, rapporte que c'est par incontinence de l'amour divin que saint Paul disoit ces paroles : « Je vis, ou plutôt ce n'est plus moi qui vis ; c'est Jésus-Christ qui vit en moi. » Donc l'incontinence n'est pas un péché.

illudes ei quasi avi, aut ligabis eum ancillis tuis? « Est-ce toi qui pourras lier Léviathan par la main de tes servantes? » La femme chrétienne a produit d'innombrables vierges, de saintes veuves, dont les hommes n'ont point surpassé la continence. Elles semblent même les précéder aujourd'hui dans l'amour de la sainte vertu; et quant à leur charité héroïque, elle est assez connue des pauvres, des malades, des ignorants.

---

persistat in eo quod consiliatum est, ex eo quòd debiliter inhæret propter mollitiem complexionis; ut de mulieribus dictum est : quod etiam videtur in phlegmaticis contingere propter eamdem causam, sicut in mulieribus. Hæc autem accidunt in quantum ex complexione corporis datur aliqua incontinentiæ occasio; non autem causa sufficiens, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd concupiscentia carnis in eo qui est incontinens, superat spiritum non ex necessitate, sed per quamdam negligentiam spiritus non resistentis fortiter.

ARTICULUS II.

Utrùm incontinentia sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd incontinentia non sit peccatum. Quia ut Augustinus dicit in lib. *De libero arbit.* (lib. III. cap. 18), « nullus peccat in eo quod vitare non potest. » Sed incontinentiam nullus potest ex sei so vitare, secundùm illud *Sap.*, VIII : « Scio quòd non possum esse continens, nisi Deus det. » Ergo incontinentia non est peccatum.

2. Præterea, « omne peccatum in ratione videtur consistere. » Sed in eo qui est incontinens, vincitur judicium rationis. Ergo incontinentia non est peccatum.

3. Præterea, « nullus peccat ex eo quòd Deum vehementer amat. » Sed ex vehementia divini amoris aliquis fit incontinens. Dicit enim Dionysius IV. cap. *De div. Nomin.*, quòd Paulus « per incontinentiam divini amoris, dixit (*ad Galat.*, II), Vivo ego, jam non ego. » Ergo incontinentia non est peccatum.

Mais saint Paul range l'incontinence parmi les autres péchés, lorsqu'il dit dans sa seconde Epître à Timothée, III : « Les calomniateurs, les incontinents, les inhumains, etc. » Donc l'incontinence est un péché.

(CONCLUSION. — L'incontinence est un péché lorsqu'elle a pour objet les plaisirs du toucher, ou les honneurs et les richesses. Mais lorsqu'il s'agit de choses dont l'homme ne sauroit abuser, elle tient seulement à la perfection de la vertu.)

On peut entendre l'incontinence de trois façons. D'abord simplement et dans son sens propre : alors elle a pour objet la concupiscence des plaisirs du toucher, de même que la tempérance. Sous ce rapport l'incontinence est un péché par deux raisons : premièrement, parce qu'elle se plonge dans les plaisirs honteux. C'est pourquoi le Philosophe dit, *Ethic.*, VII, 9 ou 8 : « L'incontinence est blâmable, non-seulement parce qu'elle est un péché (en ce qu'elle s'éloigne de la raison), mais à cause de sa malice (en ce qu'elle suit les concupiscences mauvaises). Secondement, on peut entendre l'incontinence d'une manière relative, en tant qu'elle s'éloigne de la raison, lorsque l'on désire outre mesure les honneurs, les richesses, et les autres choses de ce genre, qui sont bonnes en soi. Alors l'incontinence est un péché, non parce qu'elle adhère à de mauvaises concupiscences, mais parce qu'elle dépasse les bornes de la raison dans le désir de ces objets. Troisièmement, on appelle encore incontinence par similitude, le désir des choses dont on ne peut abuser, comme la vertu. Car de même que l'on est totalement entraîné par une concupiscence mauvaise, on peut être aussi totalement entraîné par une concupiscence

---

Sed contra est, quòd connumeratur aliis peccatis, II. *ad Timoth.*, III, ubi dicitur; « criminatores, incontinentes, immites, » etc. Ergo incontinentia est peccatum.

(CONCLUSIO. — Incontinentiam circa delectationum tactûs concupiscentias, vitiosa est: similiter et quæ circa honores et divitias. Quæ verò circa concupiscentias rerum est quibus non contingit abuti, non peccatum est, sed ad perfectionem virtutis spectat.)

Respondeo dicendum, quòd *icontinentia* potest attendi circa aliquid tripliciter. Uno modo, propriè et simpliciter : et sic *incontinentia* attenditur circa concupiscentias delectationum tactûs, sicut et temperantia, ut supra dictum est (qu. 155, art. 2), de continentia. Et hoc modo incontinentia est peccatum ex duplici ratione : uno modo, ex eo quòd se immergit quibusdam turpibus delectationibus : et ideo Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 9, seu 8), quòd « incontinentia vituperatur non solùm sicut peccatum (quod scilicet est per recessum à ratione) sed sicut malitia quædam; » in quantum pravas concupiscentias sequitur. Alio modo incontinentia attenditur circa aliquid; propriè quidem, in quantum homo recedit ab eo quod est secundùm rationem, sed non simpliciter; putà cùm aliquis non servat modum rationis in concupiscentia honoris, divitiarum, et aliorum hujusmodi; quæ secundùm se videntur bona; circa quæ non est incontinentia simpliciter, sed secundùm quid; sicut supra de continentia dictum est. Et sic incontinentia est peccatum non ex eo quòd aliquis ingerat se pravis concupiscentiis; sed ex eo quòd non servat modum debitum rationis, etiam in concupiscentia rerum per se appetendarum. Tertio modo incontinentia dicitur esse circa aliquid non propriè, sed secundum similitudinem; putà circa concupiscentias eorum quibus non potest aliquis malè uti; putà circa concupiscentias virtutum : circa quas dici potest aliquis esse incontinens, per similitudinem; quia sicut ille qui est incontinens totaliter ducitur per concupiscentiam bonam, quæ est secundùm rationem. Et talis incontinentia non est

bonne et raisonnable. Cette incontinence n'est pas un péché, mais tient à la perfectionde la vertu.

Je réponds aux arguments : 1° L'homme peut éviter le mal et faire le bien, mais toutefois avec le secours de Dieu, selon cette parole de notre Seigneur, *Joan.*, XV : « Sans moi vous ne pouvez rien faire. » Cependant, de ce que l'homme a besoin de la grace pour être continent, il ne s'ensuit pas que l'incontinence ne soit pas un péché; car, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, III, 5 ou 8, « ce que nous pouvons par nos amis, nous le pouvons d'une certaine façon par nous-même. »

2° La raison est vaincue dans l'incontinent, non pas nécessairement, ce qui détruiroit l'essence du péché, mais par la néglicence que l'on met à se servir de la raison pour résister courageusement à la passion.

3° Il s'agit ici de l'incontinence par similitude, et non de l'incontinence propre.

ARTICLE III.

L'incontinent est-il plus coupable que l'intempérant?

Il paroît que l'incontinent est plus coupable que l'intempérant. 1° Plus un homme agit contre sa conscience, plus il pèche grièvement, selon cette parole de saint Luc, XII : « Le serviteur qui connoît la volonté de son maître et qui la transgresse, sera frappé de beaucoup de plaies. » Or, l'incontinent agit plus contre sa conscience que l'intempérant; car le Philosophe dit, *Ethic.*, VII, 3 ou 8 : « L'incontinent suit sa passion, quoiqu'il sache qu'elle est mauvaise; tandis que l'intempérant croit bon ce qu'il désire.» Donc l'incontinent est plus coupable que l'intempérant.

2° Plus un péché est grave, moins il est facile de le guérir : aussi dit-on que les péchés contre le Saint-Esprit qui sont très-graves, sont irrémissi-

---

peccatum, sed pertinet ad perfectionem virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo potest vitare peccatum et facere bonum, non tamen sine divino auxilio; secundùm illud *Joan.*, XV : « Sine me nihil potestis facere. » Unde per hoc quòd homo indiget divino auxilio ad hoc quòd sit continens, non excluditur quin incontinentia sit peccatum ; quia ut dicitur in III. *Ethic.* (cap. 5, seu 8), « quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus. »

Ad secundum dicendum, quòd in eo qui est incontinens, vincitur judicium rationis, non quidem ex necessitate (quod auferret rationem peccati) sed ex negligentia quadam hominis non firmiter intendentis ad resistendum passioni per judicium rationis quod habet.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de incontinentia per similitudinem dictâ, et non propriè.

ARTICULUS III.

Utrùm incontinens plus peccet quàm intemperatus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd incontinens plus peccet quàm intemperatus. Tantò enim aliquis videtur graviùs peccare, quantò magis contra conscientiam agit; secundùm illud *Luc.*, XII : « Servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens, plagis vapulabit multis, » etc. Sed incontinens magis videtur agere contra conscientiam, quàm intemperatus; quia ut dicitur in VII. *Ethic.* (cap. 3, seu 8), « incontinens sciens quàm prava sunt quæ concupiscit, nihilominus agit propter passionem ; intemperatus autem judicat ea quæ concupiscit esse bona. » Ergo incontinens gravius peccat quàm intemperatus.

2. Præterea, quantò aliquod peccatum gravius est, tantò videtur esse minùs sanabile,

bles. Or, le péché d'incontinence est moins facile à guérir que le péché d'intempérance. Car on se corrige d'un péché par les bons avertissements; mais que dire à l'incontinent, qui sait que l'action qu'il va commettre est mauvaise, et qui la fait néanmoins? On peut au contraire corriger l'intempérant qui croit bien faire, en l'avertissant qu'il se trompe. Donc l'incontinent est plus coupable que l'intempérant.

3° Plus le désir est mauvais, plus le péché est grave. Or, les désirs de l'incontinent sont plus mauvais que ceux de l'intempérant; car l'incontinent a des passions et des concupiscences violentes qui ne se rencontrent pas toujours dans l'intempérant. Donc le premier est plus coupable que le second.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Car l'impénitence aggrave tout péché; aussi saint Augustin dit-il, *De Verb. Dom.*, que l'impénitence est un péché contre le Saint-Esprit. Or, selon le Philosophe, *Ethic.*, VII, 9 ou 8, « l'intempérant ne se repent pas : il reste dans son choix; tandis que l'incontinent éprouve en lui-même du repentir. » Donc l'intempérant est plus coupable que l'incontinent.

(Conclusion. — L'intempérant est beaucoup plus coupable que l'incontinent, parce qu'il pèche par habitude, tandis que l'autre ne succombe que par passion.)

Le péché consiste principalement dans la volonté; car selon saint Augustin, *De duabus animabus*, 10 et 11, « c'est par la volonté que l'on pèche et que l'on vit droitement. Donc plus l'inclination de la volonté au péché est forte, plus on est coupable. Or, dans l'homme intempérant la volonté se porte au péché par une élection propre qui vient d'une habitude acquise; tandis que dans l'homme incontinent la volonté est portée au

---

unde et peccata in Spiritum sanctum quæ sunt gravissima, dicuntur esse irremissibila. Sed peccatum incontinentiæ videtur esse insanabilius, quàm peccatum intemperantiæ. Sanatur enim peccatum alicujus per admonitionem et correptionem; quæ nihil videtur conferre incontinenti, qui scit se malè agere, et nihilominus malè agit; intemperato autem videtur quòd bene agat; et sic aliquid ei conferre posset admonitio. Ergo videtur quòd incontinens gravius peccet quàm intemperatus.

3. Præterea, « quantò aliquis ex majori libidine peccat, tantò graviùs peccat. Sed incontinens peccat ex majori libidine quàm intemperatus; quia incontinens habet vehementes passiones et concupiscentias (1) quas non semper habet intemperatus. Ergo incontinens magis peccat quàm intemperatus.

Sed contra est, quòd impœnitentia aggravat omne peccatum : unde Augustinus in lib. *De verbis Domini*, dicit quòd impœnitentia est peccatum in Spiritum sanctum. Sed sicut Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 9, vel 8), « intemperatus non est pœnitivus; immanet enim electioni; incontinens autem omnis est pœnitivus. » Ergo intemperatus graviùs peccat quàm incontinens.

(Conclusio. — Intemperatus multò deteriùs peccat quàm incontinens; cùm ex habitu ille, hic verò ex passione peccet.)

Respondeo dicendum, quòd peccatum secundùm Augustinum (lib. *De duabus animabus*, cap. 10 et 11), præcipuè in voluntate consistit : « Voluntas enim est qua peccatur, et rectè vivitur. « Et ideo ubi est major inclinatio voluntatis ad peccatum, ibi est gravius peccatum. In eo autem qui est intemperatus, voluntas inclinatur ad peccatum ex propria electione quæ procedit ex habitu per consuetudinem acquisito. In eo autem qui est incontinens, voluntas

(1) Ut jam suprà ex Cassiano et Philosopho notatum est.

péché par la passion. Et comme la passion passe vite, tandis que l'habitude se perd difficilement, il s'ensuit que l'incontinent se repent aussitôt que sa passion est satisfaite; l'intempérant au contraire se réjouit de son péché, parce que l'habitude le lui a rendu comme naturel. C'est de ce genre d'hommes que parle l'Ecriture, lorsqu'elle dit, *Proverb.*, II : « Ils se réjouissent d'avoir fait le mal, et s'applaudissent des actions les plus criminelles. » L'intempérant est donc beaucoup plus coupable que l'incontinent, comme le dit au reste le Philosophe, *Ethic.*, VII, 7 ou 8.

Je réponds aux arguments : 1° L'ignorance de l'intellect précède quelquefois l'inclination de l'appétit dont elle est cause. Alors plus l'ignorance est grande, moins le péché est grave; elle peut même excuser entièrement du péché, si elle l'a rendu tout-à-fait involontaire. Au contraire l'ignorance de la raison suit l'inclination de l'appétit; et plus cette ignorance est grande, plus le péché est grave; car on voit par là combien a été forte l'inclination de l'appétit. Or l'ignorance, tant de l'incontinent que de l'intempérant, provient de ce que leur appétit est incliné vers quelque objet, dans le premier par la passion, et par l'habitude dans le second. Mais l'ignorance de l'intempérant est à cause de cela plus grande que celle de l'incontinent. Elle est plus grande d'abord quant à la durée; car celle de l'incontinent cesse avec sa passion; comme un accès de fièvre tierce qui cesse avec le mouvement de l'humeur; tandis que l'ignorance de l'intempérant dure continuellement, à cause de la permanence de l'habitude; aussi le Philosophe dit-il qu'on peut la comparer à la phthisie ou à toute autre maladie chronique, *Ethic.*, VII, 9 ou 8. L'ignorance de l'intempérant est encore plus grande en raison de ce qui est ignoré. Car

---

inclinatur ad peccandum ex aliqua passione : et quia « passio citò transit, habitus autem est qualitas difficilè mobilis (1), » inde est quòd incontinens statim pœnitet transeunte passione; quod non accidit de intemperato, quinimo gaudet se peccasse, eo quòd operatio peccati est sibi facta connaturalis secundùm habitum. Unde de his dicitur *Proverb.*, II, quòd « lætantur cùm malefecerint, et exultant in rebus pessimis. » Unde patet quòd intemperatus est multò pejor quàm incontinens; ut etiam Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 7, seu 8).

Ad primum ergo dicendum, quòd ignorantia intellectûs quandoque quidem præcedit inclinationem appetitus, et causat eam; et sic quantò est major ignorantia, tantò magis peccatum diminuit vel totaliter excusat; in quantum causat *involuntarium*. Alio modo è converso ignorantia rationis sequitur inclinationem appetitus : et talis ignorantia quantò est major, tantò peccatum est gravius; quia ostenditur inclinatio appetitus esse major. Ignorantia autem tam incontinentis quàm intemperati provenit ex eo quòd appetitus est in aliquid inclinatus; sive per passionem, sicut in incontinente; sive per habitum, sicut in intemperato. Major autem ignorantia causatur ex hoc in intemperato quàm in incontinente. Et uno quidem modo quantum ad durationem : quia in incontinente durat illa ignorantia solùm passione durante; sicut accessio febris tertianæ durat durante commotione humoris; ignorantia autem intemperati durat assiduè, propter permanentiam habitûs : unde assimilatur phthisi, vel cuicumque morbo continuo; ut Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 9, vel 8). Alio autem modo est major ignorantia intemperati, quantum ad id quod ignoratur. Nam ignorantia in-

(1) Ex Philosophi Categoriis, cap. *De qualitate*, ubi habitum à dispositione sic distinguit quod hæc facilè sit mobilis (εὐκίνητος); ut et ibidem de passione dicit quòd sit citò transiens, etc.

celle de l'incontinent ne s'attache qu'à une chose particulière que l'on estime pouvoir être faite en ce moment; tandis que celle de l'intempérant se rapporte à la fin même, puisqu'il regarde comme bon de s'abandonner à des concupiscences sans frein. C'est pourquoi le Philosophe dit, *ibid.*, que « l'incontinent l'emporte sur l'intempérant, en ce qu'il conserve en lui-même un principe excellent, » c'est-à-dire une droite estimation de la fin (1).

2° La connoissance de la faute ne suffit pas à la guérison de l'incontinent; il y faut encore le secours intérieur de la grace qui mitige la concupiscence, avec le remède extérieur des avertissements et de la correction qui le font commencer de résister à ses désirs, ce qui affoiblit la concupiscence, comme nous l'avons dit précédemment, quest. CXLII, art. 2. La guérison de l'intempérant peut s'opérer par les mêmes moyens; mais elle est plus difficile pour deux motifs : d'abord parce que sa raison est corrompue et ne fait pas une juste appréciation de la fin dernière, qui est le principe de toute démonstration. Or, on ramène plus difficilement à la vérité celui qui se trompe sur le principe, de même que dans les actes on ramène plus difficilement celui qui se trompe sur la fin. L'inclination de l'appétit forme un second motif qui rend la guérison de l'intempérant moins aisée, car elle provient en lui de l'habitude, qui se perd avec peine; tandis que l'inclination de l'incontinent vient de la passion, qu'il est plus facile de réprimer.

3° Le déréglement de la volonté qui aggrave le péché, est plus grand dans l'intempérant que dans l'incontinent, comme il résulte de ce que nous venons de dire. Mais la force de la concupiscence de l'appétit sen-

(1) L'incontinent ne se trompe pas sur le principe, qui est en tout ce qu'il y a de meilleur, selon le vrai sens de la pensée d'Aristote. Il sait qu'il ne faut pas s'abandonner à ses mauvais

---

continentis attenditur quantum ad aliquod particulare eligibile; prout scilicet æstimat hoc nunc esse eligendum : sed intemperatus habet ignorantiam circa ipsum finem; in quantum scilicet judicat hoc esse bonum ut irrefrænatè concupiscentias sequatur. Unde Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 9, vel 8), quòd « incontinens est melior intemperato, quia salvatur in eo optimum principium (1); » scilicet recta æstimatio de fine.

Ad secundum dicendum, quòd ad sanationem incontinentis non sufficit sola cognitio; sed requiritur interius auxilium gratiæ concupiscentiam mitigantis, et adhibetur etiam exterius remedium admonitionis et correptionis, ex quibus aliquis incipit concupiscentiis resistere; ex quo concupiscentia debilitatur, ut supra dictum est (qu. 142, art. 2). Et iisdem etiam modis potest sanari intemperatus : sed difficilior est ejus sanatio propter duo : quorum primum est ex parte rationis; quæ corrupta est circa æstimationem ultimi finis; quæ se habet sicut principium in demonstrativis. Difficiliùs autem reducitur ad veritatem ille qui errat circa principium; et similiter in operativis, ille qui errat circa finem. Aliud autem est ex parte inclinationis appetitûs, quæ in intemperato est ex habitu, qui difficilè tollitur; inclinatio autem incontinentis est ex passione, quæ faciliùs reprimi potest.

Ad tertium dicendum, quòd libido voluntatis quæ auget peccatum, major est in intemperato quàm in incontinente, ut ex dictis patet. Sed libido concupiscentiæ appetitûs sensitivi,

(1) Vel sic ex græca phrasi σώζεται γὰρ τὸ βελτιστον, ἡ ἀρχή· *Salvatur enim quod optimum est, putà principium.*

sitif est quelquefois plus grande dans l'incontinent, parce qu'il ne pèche que sous l'impression d'une passion violente. L'intempérant au contraire succombe pour une légère concupiscence, et souvent même il la prévient. C'est pourquoi le Philosophe dit, *Ethic.*, VII, 7 ou 8, « qu'il faut blâmer davantage l'intempérant, qui recherche le plaisir pour de légers désirs, et même sans concupiscence : car que feroit-il s'il étoit soumis à une tentation violente?»

ARTICLE IV.

L'incontinence de la colère est-elle plus coupable que celle de la concupiscence?

Il paroît que l'incontinence de la colère est plus coupable que celle de la concupiscence. 1° Plus il est difficile de résister à une passion, plus l'incontinence doit être légère. Aussi le Philosophe dit-il, *Ethic.*, VII : « Si quelqu'un se laisse vaincre par des plaisirs très-vifs, ou par de fortes tristesses, il ne faut pas s'en étonner, mais l'excuser. » Héraclite dit également : « Il est plus difficile de réprimer la concupiscence que la colère. » Donc l'incontinence de la concupiscence est moins coupable que celle de la colère.

2° Si la violence de la passion trouble totalement la raison, elle excuse entièrement de péché, comme il arrive pour ceux que la passion rend fous. Or, la colère trouble moins la raison que la concupiscence; car,

penchants, que la concupiscence doit être refrénée ; et s'il y cède sur un point particulier, il y est entraîné par la violence de sa passion. Aussitôt que cette passion sera satisfaite, son aveuglement passager cessera, et il reconnoîtra sa faute. L'intempérant au contraire est tellement habitué à suivre ses passions, qu'il les regarde comme bonnes et qu'il ne croit pas coupable de s'y abandonner. Bien loin de s'en repentir, il s'applaudit de ses crimes. On peut le comparer à un homme atteint de phthisie, et qui se croit bien portant lorsqu'il est déjà dans les bras de la mort. Il y a entre l'incontinence et l'intempérance la différence d'un acte passager à une habitude, d'un moment d'aveuglement à une cécité continuelle.

---

quandoque major est in incontinente ; quia incontinens non peccat nisi ex gravi concupiscentia ; sed intemperatus etiam ex levi concupiscentia peccat, et quandoque eam prævenit. Et ideo Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 7, seu 8), quòd « magis intemperatum vituperamus; quia non concupiscens, vel quiete (id est, remissè) concupiscens, persequitur delectationes : Quid enim faceret si adesset concupiscentia juvenilis (1)? »

ARTICULUS IV.

Utrùm incontinens iræ sit pejor quàm incontinens concupiscentiæ.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd incontinens iræ sit pejor quàm incontinens concupiscentiæ. Quantò enim difficilius est resistere passioni, tantò incontinentia videtur esse levior. Unde Philosophus dicit in VII. *Ethic.* : « Non enim si quis à fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, est admirabile, sed condonabile. » Sed sicut Heraclitus dixit, « difficilius est pugnare contra concupiscentiam quàm contra iram. » Ergo levior est incontinentia concupiscentiæ; quàm incontinentia iræ.

2. Præterea, si passio propter suam vehementiam totaliter auferat judicium rationis, omnino excusatur aliquis à peccato ; sicut patet in eo qui incidit ex passione in furiam. Sed plus remanet de judicio rationis in eo qui est in-

(1) Sive sic tantùm, *quid faceret in passione existens* (ἐν πάθει ὤν).

(2) De his etiam infrà, qu. 158, art. 4; et III, *Sent.*, dist. 26, qu. 1, art. 2; ut qu. 25, de verit., art. 2; et in VII. *Ethic.*, lect. 6, in princip.

selon le Philosophe, *Ethic.*, VII, 6 ou 7, « l'homme qui est en colère entend quelquefois raison, tandis que le concupiscent ne veut point l'entendre. » Donc l'incontinence de la colère est pire que celle de la concupiscence.

3° Plus un péché est dangereux, plus il est grave. Or, l'incontinence de la colère jette dans les plus grands périls; car elle conduit à l'homicide qui est un péché plus grave que l'adultère, où mène l'incontinence de la concupiscence. Donc celle-ci est moins coupable que l'incontinence de la colère.

Mais le Philosophe dit au contraire, *Ethic.*, VII, 9 ou 8, que « l'incontinence de la colère est moins honteuse que celle de la concupiscence. »

(Conclusion. — Quoique d'après la nature de sa passion l'incontinence de la concupiscence soit plus honteuse que celle de la colère, celle-ci est cependant plus grave, parce qu'elle a des effets plus dangereux.)

On peut considérer sous deux rapports le péché d'incontinence: d'abord sous celui de la passion qui domine la raison; et de ce côté l'incontinence de la concupiscence est plus honteuse que celle de la colère, car les mouvements de la première sont plus désordonnés que ceux de la seconde. Et cela pour quatre motifs que donne le Philosophe, *ibid.* Le premier, c'est que le mouvement de la colère participe en quelque sorte de la raison, puisqu'il tend à venger l'injure qui a été faite, ce que la raison conseille d'une certaine façon; mais il n'y tend pas d'une manière parfaite, parce qu'il ne cherche pas un moyen légitime de se venger. Au contraire le mouvement de la concupiscence vient tout-à-fait des sens, et n'est aucunement selon la raison. Le second, c'est que le mouvement de la colère suit davantage le tempérament du corps et se produit avec une vivacité qui laisse peu de place à la réflexion. Aussi l'homme porté à la colère par

---

continens iræ, quam in eo qui est incontinens concupiscentiæ : « Iratus enim aliqualiter audit rationem, non autem concupiscens ; » ut patet per Philosophum in VII. *Ethic.* (cap. 6, vel 7). Ergo incontinens iræ est pejor quàm incontinens concupiscentiæ.

3. Præterea, « tantò aliquod peccatum est gravius, quantò est periculosius. » Sed incontinentia iræ videtur esse periculosior; quia perducit hominem ad majus peccatum, scilicet ad homicidium quod est gravius peccatum quàm adulterium, ad quod perducit incontinentia concupiscentiæ. Ergo incontinentia iræ est gravior quàm incontinentia concupiscentiæ.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 9, vel 8, ut suprà), quòd « minùs turpis est incontinentia iræ quàm incontinentia concupiscentiæ. »

(Conclusio. — Quamquam secundùm passionis rationem concupiscentiæ incontinentia turpior sit quàm iræ, quantum tamen ad malum sequens gravior est iræ incontinentia quàm concupiscentiæ.)

Respondeo dicendum quòd peccatum incontinentiæ potest considerari dupliciter. Uno modo, ex parte passionis ex qua ratio superatur: et sic « incontinentia concupiscentiæ turpior est quàm incontinentia iræ ; » quia motus concupiscentiæ habet majorem inordinationem quàm motus iræ. Et hoc propter quatuor quæ Philosophus tangit in VII. *Ethic.* (ut suprà). Primò quidem qui amotus iræ participat aliqualiter rationem (in quantum scilicet iratus tendit ad vindicandum injuriam sibi factam) quod aliqualiter ratio dictat; sed non perfectè, quia non intendit debitum modum vindictæ. Sed motus concupiscentiæ totaliter est secundùm sensum, et nullo modo secundùm rationem. Secundò, quia motus iræ magis consequitur corporis complexionem, propter velocitatem motùs choleræ,

son tempérament, s'enflamme-t-il plus vite que l'homme porté à la concupiscence ne consent à ses désirs. C'est pourquoi ce genre de tempérament se transmet plus fréquemment que les autres (1). Or, on doit avoir plus d'indulgence pour ce qui vient d'une disposition naturelle du corps. Le troisième motif est que la colère se montre au grand jour, tandis que la concupiscence aime la ruse et cherche les ténèbres. Le quatrième, c'est que la concupiscence agit avec plaisir, tandis que la colère n'agit que poussée par une sorte de tristesse. Mais on peut aussi considérer dans le péché d'incontinence les effets qu'il produit; et sous ce rapport, l'incontinence de la colère est beaucoup plus grave, parce qu'elle peut causer plus de dommages au prochain (2).

Je réponds aux arguments : 1° Il est plus difficile de résister continuellement à l'attrait du plaisir qu'à la colère, parce que la concupiscence est plus assidue. Mais dans le moment il est plus difficile de résister à la colère à cause de son impétuosité.

2° La concupiscence est déraisonnable, non parce qu'elle ôte entièrement l'usage de la raison, mais parce qu'elle ne procède en rien selon le jugement de la raison. Et c'est pour cela qu'elle est plus honteuse.

3° Cette objection est tirée des effets que produit l'incontinence.

(1) On dit souvent d'un homme, qu'il est prompt comme son père, l'expérience populaire confirmant la remarque que fait ici saint Thomas.

(2) Ce n'est pas que la concupiscence de la chair ne produise aussi quelquefois de grands dommages, tels que le trouble, le déshonneur, la ruine des familles, qui sont les suites ordinaires de la luxure, avec le désespoir et le suicide où elle conduit trop souvent.

---

quæ tendit ad iram : unde magis est in promptu quòd ille qui est secundùm complexionem corporis dispositus ad irascendum, irascatur, quàm quòd ille qui est dispositus ad concupiscendum, concupiscat. Unde etiam frequentiùs ex iracundis nascuntur iracundi, quàm ex concupiscentibus concupiscentes. Quod autem provenit ex naturali corporis dispositione, reputatur magis veniâ dignum. Tertiò, quia ira quærit manifestè operari; sed concupiscentia quærit latebras et dolosè subintrat. Quartò, quia concupiscens delectabiliter operatur; sed iratus quasi quadam tristitiâ præcedente coactus. Alio modo potest considerari peccatum incontinentiæ, quantum ad malum in quod quis incidit à ratione discedens : et sic incontinentia iræ est ut plurimùm gravior; quia ducit in ea quæ pertinent ad proximi nocumentum.

Ad primum ergo dicendum, quòd difficilius est assiduè pugnare contra delectationem quàm contra iram; quia concupiscentia est magis continua. Sed ad horam difficilius est resistere iræ propter ejus impetum.

Ad secundum dicendum, quòd concupiscentia dicitur esse sine ratione, non quia totaliter auferat judicium rationis, sed quia in nullo procedit secundùm judicium rationis : Et ex hoc est turpior.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte eorum in quæ incontinens deducitur.

QUESTION CLVII.

De la clémence et de la mansuétude.

Traitons ensuite de la clémence et de la mansuétude, ainsi que des vices qui leur sont opposés.

Quatre choses sont à examiner au sujet de ces vertus : 1° La clémence est-elle la même chose que la mansuétude ? 2° L'une et l'autre est-elle une vertu ? 3° Font-elles toutes deux partie de la tempérance ? 4° Quel rapport ont-elles avec les autres vertus ?

ARTICLE I.

La clémence et la mansuétude sont-elles entièrement la même chose ?

Il paroît que la clémence et la mansuétude sont entièrement la même chose. 1° La mansuétude modère la colère, selon le Philosophe, *Ethic.*, IV, 11 ou 13. Or, la colère est un appétit de vengeance. D'un autre côté, la clémence, au sentiment de Sénèque, *De clementia*, II, 3, est « la douceur que met le supérieur dans la punition de l'inférieur. » Donc, puisque c'est par des peines que s'exerce la vengeance, la clémence et la mansuétude doivent être entièrement la même chose.

2° D'après Cicéron, *De Rhetorica inventione*, II, 38, « la clémence est une vertu qui retient par la bonté un esprit témérairement emporté à des sentiments de haine ; » ce qui prouve que la clémence modère la haine. Or, dit saint Augustin, *in Regula*, la haine vient de la colère, qui

---

QUÆSTIO CLVII.

De clementia et mansuetudine, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de clementia et mansuetudine ; et vitiis oppositis.

Circa ipsas autem virtutes quæruntur quatuor. 1° Utrùm clementia et mansuetudo sint idem. 2° Utrùm utraque earum sit virtus. 3° Utrùm utraque earum sit pars temperantiæ. 4° De comparatione earum ad alias virtutes.

ARTICULUS I.

Utrùm clementia et mansuetudo sint penitus idem.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd clementia et mansuetudo sint penitus idem. Mansuetudo enim est moderativa irarum ; ut Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (cap. 11, vel 13). Ira autem « est appetitus vindictæ (1) : » Cùm ergo clementia sit « lenitas superioris adversùs inferiorem in constituendis pœnis, » ut Seneca dicit in II. de clementia (cap. 3), per pœnas autem fiat vindicta, videtur quòd clementia et mansuetudo sint idem.

2. Præterea, Tullius dicit in II *Rhetor.* (*De rhet. invent.*, num. 38), quòd « clementia est virtus per quam animus temerè concitatus in odium alicujus, benignitate retinetur ; » et sic quòd clementia sit moderativa odii. Sed odium, videtur ut Augustinus dicit (in *Regula*) causatur ira (2) ; circa quam est mansuetudo et cle-

(1) Sicut eam à Philosopho definiri et à Tullio, 1, 2, notatum est, cùm ex professo qu. 46, art. 2, ageretur de ira, et ex ipso etiam Augustino hanc definitionem veteribus attribuente recensitum.

(2) Æquivalenter et implicitè tantùm, cùm sic ait : *Lites aut nullas habeatis, aut quàm celerrimè finiatis, ne ira crescat in odium*, ut Epist. CIX videre est.

est l'objet de la mansuétude et de la clémence. Ces deux vertus ne sont donc qu'une même chose.

3° Le même vice ne sauroit être opposé à des vertus différentes. Or, la cruauté est à la fois opposée à la mansuétude et à la clémence. Donc celles-ci sont entièrement la même chose.

Mais, selon la définition de Sénèque rapportée plus haut, «la clémence est une douceur du supérieur envers l'inférieur; tandis que la mansuétude s'exerce envers tout le monde. Donc la mansuétude et la clémence ne sont pas absolument la même chose.

(CONCLUSION.— Quoique la mansuétude concoure avec la clémence à modérer la colère, elle en diffère cependant en ce que celle-ci modère la punition extérieure, tandis que la mansuétude réprime la passion intérieure.)

La vertu morale a pour objet les passions et les actions. Les passions intérieures sont le principe ou l'obstacle des actions extérieures. Les vertus qui règlent les passions tendent donc au même but que celles qui règlent les actions, quoiqu'elles soient d'une espèce différente. Ainsi le propre de la justice est d'éloigner l'homme du vol, auquel l'entraîne l'amour de l'argent, que modère la libéralité. La libéralité et la justice concourent donc au même effet qui est de s'abstenir du vol. Ce concours se rencontre aussi dans la mansuétude et la clémence. Car, c'est la colère qui porte à infliger une peine plus grave. Or, la clémence la fait diminuer d'une manière directe; mais cette diminution n'auroit pas lieu si la colère étoit excessive. La mansuétude, qui réprime l'impétuosité de la colère, concoure donc au même but que la clémence. Toutes deux diffèrent cependant en ce que celle-ci modère la punition extérieure, tandis que l'autre diminue la passion de la colère.

---

mentia. Ergo videtur quòd clementia et mansuetudo sint idem.

3. Præterea, idem vitium non contrariatur diversis virtutibus. Sed idem vitium opponitur mansuetudini et clementiæ; scilicet crudelitas. Ergo videtur quòd mansuetudo et clementia sint penitus idem.

Sed contra est, quòd secundùm prædictam diffinitionem Senecæ, « clementia est lenitas superioris adversùs inferiorem. » Mansuetudo autem non solùm est superioris ad inferiorem, sed cujuslibet ad quemlibet. Ergo mansuetudo et clementia non sunt penitus idem.

(CONCLUSIO. — Quanquam mansuetudo, ut ira moderativa, in eumdem concurrat effectum cum clementia, diversa tamen ab ea est; quòd clementia moderativa sit exterioris punitionis; mansuetudo verò interioris passionis.)

Respondeo dicendum quòd sicut in II. *Ethic.* (cap. 2, vel 3), dicitur, virtus moralis consistit circa passiones et actiones. Passiones autem interiores sunt exteriorum actionum principia, aut etiam impedimenta: et ideo virtutes quæ moderantur passiones, quodammodo concurrunt in eumdem effectum cum virtutibus quæ moderantur actiones; licèt specie differant. Sicut ad justitiam propriè pertinet cohibere hominem à furto, ad quod aliquis inclinatur per inordinatum amorem vel concupiscentiam pecuniæ; quæ moderatur per liberalitatem: et ideo liberalitas concurrit cum justitia in effectu qui est abstinere à furto. Et hoc etiam considerandum est in proposito. Nam ex passione iræ provocatur aliquis ad hoc quòd graviorem inferat pœnam: ad clementiam autem pertinet directè quòd sit diminutiva pœnarum: quod quidem impediri posset per excessum iræ: et ideo mansuetudo, in quantum refrænat impetum iræ, concurrit in eumdem effectum cum clementia. Differunt tamen ab invicem, in quantum clementia est moderativa exterioris punitionis; mansuetudo autem propriè diminuit passionem iræ.

Je réponds aux arguments : 1° La mansuétude a essentiellement pour objet l'appétit de la vengeance; tandis que les peines extérieures dont on se sert pour l'accomplir, sont l'objet propre de la clémence.

2° L'affection porte à amoindrir les choses qui peuvent faire de la peine. Quand on aime quelqu'un, on ne se résout à le punir que pour la justice, ou pour le corriger. C'est donc l'amour qui rend facile à diminuer les peines, ce qui est l'objet de la clémence; et c'est la haine qui s'oppose le plus à cette diminution. C'est pourquoi Cicéron dit « qu'un esprit excité par la haine (à punir sévèrement), est retenu par la clémence, » qui l'empêche d'infliger une peine trop rigoureuse. Mais la clémence ne modère directement que la peine, et non la haine.

3° Le vice de la colère, qui est un excès d'emportement, est directement opposé à la mansuétude, tandis que la cruauté est un excès dans la punition. Aussi Sénèque dit-il, *De clementia*, II, que « l'on appelle cruels ceux qui n'ont point de mesure dans les châtiments qu'ils infligent (1). » Quant à ceux qui se réjouissent, même sans cause, des peines des hommes, ils méritent d'être appelés atroces ou sauvages; car ils n'ont point ces sentiments humains qui font que l'homme aime naturellement son semblable.

(1) Sénèque cite ici pour exemple ce Phalaris qui faisoit brûler ses ennemis dans un taureau d'airain; il ne vécut pas assez pour pouvoir citer un autre modèle de cruauté plus éclatant, plus complet, ce Néron qu'il avoit élevé et qui se servit des chrétiens comme de flambeaux vivants pour éclairer ses fêtes de nuit. Quelle singulière preuve de l'impuissance du génie de l'homme à former la vertu sans le secours de la grâce! Le plus abominable monstre de l'antiquité sortant des mains qui avoient écrit le livre *de la Clémence*.

Ad primum ergo dicendum quòd mansuetudo propriè respicit ipsum vindictæ appetitum. Sed clementia respicit ipsas pœnas, quæ exteriùs adhibentur ad vindictam.

Ad secundum dicendùm, quòd affectus hominis inclinatur ad minoritatem eorum quæ homini per se non placent. Ex hoc autem quòd aliquis amat aliquem, provenit quòd non placet ei per se pœna ejus, sed solùm in ordine ad aliud, putà ad justitiam vel ad correctionem ejus qui punitur. Et ideo ex amore provenit quòd aliquis sit promptus ad diminuendum pœnas (quod pertinet ad clementiam) et ex odio impeditur talis diminutio. Et propter hoc Tullius dicit quòd « animus concitatus in odium (scilicet ad graviùs puniendum) per clementiam retinetur (1); » ne scilicet acriorem pœnam inferat; non quòd clementia sit directè odii moderativa, sed pœnæ.

Ad tertium dicendum, quòd mansuetudini quæ est directè circa iras, propriè opponitur vitium iracundiæ, quod importat excessum iræ. Sed crudelitas importat excessum in puniendo: unde dicit Seneca in II. de clementia, quòd « crudeles vocantur qui puniendi causam habent, modum tamen non habent. » Qui autem in pœnis hominum propter se delectantur, etiam sine causa, possunt dici *sævi*, vel *feri*; quasi affectum humanum non habentes, ex quo naturaliter homo diligit hominem.

(1) Scilicet *comitate* (hoc est benignitate), quæ blanditiem quamdam exteriorem significat; unde Ovidianum illud : *Majestas comis ubique tua est.*

ARTICLE II.

La clémence et la mansuétude sont-elles des vertus ?

Il paroît que ni la clémence ni la mansuétude ne sont une vertu. 1° Une vertu ne sauroit être opposée à une autre vertu. Or, la clémence et la mansuétude sont l'opposé de la sévérité, qui est une vertu. Elles ne peuvent donc être aussi des vertus.

2° Tout ce qui est excès ou amoindrissement détruit la vertu. Or, la clémence et la mansuétude ont un caractère d'amoindrissement : car la clémence diminue les peines, et la mansuétude diminue la colère. Donc ni l'une ni l'autre ne sont des vertus.

3° La mansuétude ou la douceur se trouve placée dans saint Matthieu, V, parmi les béatitudes; et saint Paul la met au nombre des fruits, *Galat.*, V (1). Or, les vertus sont différentes des béatitudes et des fruits. La douceur n'est donc point au nombre des vertus.

Mais Sénèque dit au contraire, *De clementia*, II, 5, « tous les gens de bien aimeront la clémence et la mansuétude. » Or, la vertu est le caractère propre des gens de bien; puisque, selon le Philosophe, *Ethic.*, II, 5 ou 6, c'est elle qui rend bons l'homme et ses œuvres. Donc la clémence et la mansuétude sont des vertus.

(Conclusion. — La clémence et la mansuétude sont des vertus qui règlent, selon la droite raison, le sentiment de la colère.)

L'essence de la vertu morale est de soumettre l'appétit à la raison; et

(1) « Bienheureux ceux qui sont doux, dit notre Seigneur dans le sermon sur la montagne, parce qu'ils possèderont la terre, » *Matth.*, V, 4. « Le fruit du Saint-Esprit, dit saint Paul, *Galat.*, V, 22, est la charité, la joie, la paix, la patience, la bénignité, la bonté, la longanimité, la *mansuétude*, la foi, la modestie, la continence, la chasteté. »

ARTICULUS II.

Utrùm tam clementia quàm mansuetudo sit virtus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd neque clementia neque mansuetudo sit virtus. Nulla enim virtus alteri virtuti opponitur. Sed utraque videtur opponi severitati, quæ est quædam virtus. Ergo neque clementia neque mansuetudo est virtus.

2. Præterea, virtus corrumpitur per *superfluum* et *diminutivum*. Sed tam clementia quàm mansuetudo in quadam diminutione consistunt. Nam clementia est diminutiva pœnarum, mansuetudo autem est diminutiva iræ. Ergo neque clementia neque mansuetudo est virtus.

3. Præterea, mansuetudo sive mititas ponitur *Math.*, V, inter beatitudines; et inter fructus *ad Galat.*, V. Sed virtutes differunt et à beatitudinibus, et à fructibus. Ergo non continentur sub virtute.

Sed contra est, quod dicit Seneca in II. *De clementia* (cap. 5). « Clementiam et mansuetudinem omnes boni præstabunt. » Sed virtus est propriè quæ pertinet ad bonos viros. Nam « virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; » ut dicitur II. *Ethic.* (cap. 5, sive 6). Ergo clementia et mansuetudo sunt virtutes.

(Conclusio. — Tam clementia quàm mansuetudo virtutes sunt, per quas secundùm rectam rationem moderamur affectum iræ.)

Respondeo dicendum, quòd ratio virtutis moralis consistit in hoc quòd appetitus rationi subdatur; ut patet per Philosophum in I. *Ethic.*

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 26, qu. 2, art. 2, ad 4.

c'est ce que font la clémence et la mansuétude. Car la clémence suit les conseils de la raison en diminuant les peines, et la mansuétude modère la colère également d'après la droite raison. D'où il est évident que l'une et l'autre sont des vertus.

Je réponds aux arguments : 1° La mansuétude n'est pas directement opposée à la sévérité; car elle a pour objet la colère, tandis que l'autre a pour objet les châtiments extérieurs. La sévérité seroit donc plutôt opposée à la clémence qui s'occupe aussi des punitions extérieures. Il n'y a pas cependant d'opposition entre elles, parce que l'une et l'autre suivent la droite raison : la sévérité n'étant inflexible que dans les circonstances où il est nécessaire de l'être, tandis que la clémence ne s'exerce que quand elle peut le faire sans danger. Ces deux vertus ne sont donc pas opposées, puisqu'elles ne s'appliquent pas aux mêmes cas.

2° Selon le Philosophe, *Ethic.*, IV, 11 ou 13, il n'y a pas de nom pour l'habitude qui tient le milieu dans la colère; c'est pourquoi l'on a appelé vertu la mansuétude qui diminue la colère, parce que dans cette passion la diminution est plus proche de la vertu que l'excès. En effet, il est plus naturel à l'homme de désirer se venger des injures que de les oublier; car, comme le dit Salluste, « personne ne regarde comme trop petites les injures qu'on lui a faites. » Or, la clémence diminue la peine, non par rapport à ce qu'exige la droite raison, mais par rapport à ce que demande la loi commune, c'est-à-dire la justice légale. Elle diminue la peine par des considérations particulières, qui lui font penser que la punition est suffisante. Aussi Sénèque dit-il, *De clementia*, II : « La clémence ne fait pas autre chose que de déclarer, que ceux auxquels elle pardonne ne devoient point souffrir davantage. » Or, le pardon est une rémission de la

---

(cap. ult). Hoc autem servatur tam in clementia quam in mansuetudine. Nam clementia in diminuendo pœnas aspicit ad rationem ; ut Seneca dicit in II. *De clementia* (cap. 5). Similiter etiam mansuetudo secundùm rationem rectam moderatur iras ; ut dicitur in IV. *Ethic.* (cap. 11, sive 13). Unde manifestum est quòd tam clementia quàm mansuetudo est virtus.

Ad primum ergo dicendum, quòd mansuetudo non directè opponitur severitati. Nam mansuetudo est circa iras, severitas autem attenditur circa exteriorem inflictionem pœnarum. Unde secundùm hoc videretur magis opponi clementiæ quæ etiam circa exteriorem punitionem consideratur; ut dictum est : non tamen opponitur, eo quòd utrumque est secundùm rationem rectam. Nam severitas inflexibilis est circa inflictionem pœnarum, quando scilicet oportet, et in quibus oportet. Et ideo non sunt opposita, quia non sunt circa idem.

Ad secundùm dicendum, quòd secundùm Philosophum in IV. *Ethic.* (cap. 11, sive 13), habitus qui medium tenet in ira, est innominatus. Et ideo virtus nominatur à diminutione iræ quæ significatur nomine mansuetudinis; eo quòd virtus propinquior est diminutioni quàm superabundantiæ, propter hoc quòd naturalius est homini appetere vindictam injuriarum illatarum quàm ab hoc deficere; quia « vix alicui nimis parvæ videntur injuria sibi illata, » ut dicit Sallustius (*De conjuratione Catilinæ in orat. Cæsaris*). Clementia autem est diminutiva pœnarum, non quidem in respectu ad id quod est secundùm rationem rectam, sed in respectu ad id quod est secundùm legem communem, quam respicit justitia legalis. Sed propter aliqua particularia considerata, clementia diminuit pœnas, quasi decernens hominem non esse magis puniendum. Unde dicit Seneca in II. *De clementia* (prope finem). « Clementia hoc primum præstat, ut quos dimittit, nihil aliud illos pati debuisse

peine qui restoit à subir. D'où il est évident que la clémence est à la sévérité ce que l'épiikie est à la justice légale; car la sévérité fait partie de la justice, en ce qu'elle inflige les peines selon la teneur de la loi. Il y a cependant entre la clémence et l'épiikie une différence que nous indiquerons à l'article suivant, dans la première réponse aux arguments.

3° Les béatitudes sont les actes des vertus, et les fruits sont les délectations qui naissent de ces actes. Rien n'empêche donc que la mansuétude ne soit à la fois une vertu, une béatitude et un fruit.

ARTICLE III.

La clémence et la mansuétude font-elles partie de la tempérance?

Il paroît que ces vertus ne font pas partie de la tempérance. 1° La clémence diminue les peines. Or, selon le Philosophe, *Ethic.*, V, 14 ou 16, ceci est l'office de l'épiikie, qui appartient à la justice, comme nous l'avons dit précédemment, quest. CXX, art. 2. Donc la clémence ne fait point partie de la tempérance.

2° La tempérance a les concupiscences pour objet. Or, la mansuétude et la clémence ne modèrent pas la concupiscence, mais plutôt la colère et la vengeance. Elles ne font donc point partie de la tempérance.

3° Sénèque dit, *De clementia*, II, 4 : « On peut appeler une folie de chercher son plaisir dans la cruauté. » Or, la cruauté est opposée à la clémence et à la mansuétude. Donc, puisqu'elle est une folie, et que la folie est contraire à la prudence, il paroît que la clémence et la mansuétude font plutôt partie de la prudence que de la tempérance.

Mais Sénèque dit au contraire, *De clementia*, II, 3, que « la clémence

---

pronuntiet. » Venia verò debitæ pœnæ remissio est. Ex quo patet quòd clementia comparatur ad severitatem, sicut epiikia ad justitiam legalem; cujus est pars severitas, quantum ad inflictionem pœnarum secundùm legem. Differt tamen clementia ab epiikia, ut infra dicitur (art. 3, ad 1).

Ad tertium dicendum, quòd beatitudines sunt actus virtutum. Fructus autem sunt delectationes de actibus virtutum. Et ideo nihil prohibet mansuetudinem poni et *virtutem* et *beatitudinem*, et *fructum*.

ARTICULUS III.

Utrùm prædictæ virtutes sint partes temperantiæ.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd prædictæ virtutes non sint partes temperantiæ. Clementia enim est diminutiva pœnarum; ut dictum est (art. 1 et 2). Hoc autem Philosophus in V. *Ethic.* (cap. 14, sive 16) attribuit epiikiæ, quæ pertinet ad justitiam, ut supra habitum est (qu. 120, art. 2). Ergo videtur quòd clementia non sit pars temperantiæ.

2. Præterea, temperantia est circa concupiscentias. Mansuetudo autem et clementia non respiciunt concupiscentias, sed magis iram et vindictam. Non ergo debent poni partes temperantiæ.

3. Præterea, Seneca dicit in II. *De clementia* (cap. 4), « Cui voluptati sævitia est, possumus insaniam vocare. » Hoc autem opponitur clementiæ et mansuetudini. Cùm ergo insania opponatur prudentiæ, videtur quòd clementia et mansuetudo sint partes prudentiæ, magis quàm temperantiæ.

Sed contra est, quod Seneca dicit in II. *De clementia* (cap. 3), quòd « clementia est tem-

est la tempérance d'un esprit qui pourroit se venger; » et Cicéron range la clémence parmi les parties de la tempérance.

(Conclusion. — La clémence et la mansuétude consistant dans la modération de certaines concupiscences: sont jointes à la vertu de tempérance comme ses parties potentielles.)

On appelle parties potentielles les vertus qui dans certaines matières secondaires imitent le mode d'action d'une vertu principale, celui d'où elle tire son mérite et son nom. Ainsi le mode et le nom de la justice consistent dans une certaine égalité qu'elle maintient; celui de la force dans la fermeté d'ame; celui de la tempérance dans une certaine répression, en tant qu'elle réprime les violentes concupiscences des plaisirs du toucher. Or, la clémence et la mansuétude consistent également dans une certaine répression; puisque la clémence diminue les peines, et que la mansuétude modère la colère. C'est pourquoi la clémence et la mansuétude s'adjoignent à la tempérance comme des vertus secondaires à la vertu principale, et par conséquent elles font partie de la tempérance.

Je réponds aux arguments : 1° Il faut considérer deux choses dans la mitigation des peines : l'une que cette mitigation ait lieu d'après l'intention du législateur, quoiqu'elle ne soit pas selon le texte de la loi : ce qui est le propre de l'épiikie. L'autre est une modération de sentiment, qui fait que l'on n'use pas de son pouvoir dans l'infliction des peines : ce qui est le propre de la clémence (1). C'est pourquoi Sénèque dit que « la clé-

(1) Il arrive souvent que les juges n'appliquent pas la loi dans toute sa rigueur, parce qu'en raison de certaines circonstances que nous appelons atténuantes, ils pensent que cette application rigoureuse blesseroit la justice. Cette interprétation selon l'esprit et non selon la lettre de la loi, est d'ailleurs conforme à l'intention du législateur, comme tous les jurisconsultes le reconnoissent; et c'est ce que l'on appelle l'*épiikie*, c'est-à-dire une *suréquité*, ou une justice plus haute que celle du texte de la loi. Mais l'action de la clémence est bien différente : elle adoucit la peine par bonté, par douceur d'ame, et non par justice. Aussi n'est-elle pas laissée à la discrétion des juges, mais du prince seulement, dont c'est le plus bel attribut. C'est par là qu'il ressemble à Dieu, non moins que par l'étendue de son pouvoir; car Dieu

---

perantia animi in potestate ulciscendi. « Tullius etiam (ubi supra) ponit clementiam « partem temperantiæ. »

(Conclusio. — Clementia et mansuetudo, cùm in quodam concupiscentiarum moderamine consistunt, virtuti temperantiæ, ut potentiales illius partes, adjunguntur.)

Respondeo dicendum, quòd partes assignantur virtutibus principalibus secundùm quòd imitantur ipsas in aliquibus materiis secundariis quantum ad modum ex quo principaliter dependet laus virtutis; unde et nomen accipit. Sicut modus et nomen *justitiæ* in quadam æqualitate consistit; *fortitudinis* autem, in animi quadam firmitate; *temperantiæ* autem in quadam refrænatione; in quantum scilicet refrænat concupiscentias vehementissimas delectationum tactûs : clementia autem et mansuetudo similiter in quadam refrænatione consistunt; quia scilicet clementia est diminutiva pœnarum, mansuetudo verò est mitigativa iræ; ut ex dictis patet (art. 1 et 2). Et ideo tam clementia quàm mansuetudo adjungitur temperantiæ sicut virtuti principali : et secundùm hoc ponuntur *partes temperantiæ*.

Ad primum ergo dicendum, quòd in diminutione pœnarum duo sunt consideranda. Quorum unum est, quòd diminutio pœnarum fiat secundùm intentionem legislatoris, licèt non secundùm verba legis : et secundùm hoc pertinet ad epiikiam. Aliud autem est, quædam moderatio effectûs, ut homo non utatur sua potestate in inflictione pœnarum : Et hoc propriè pertinet ad clementiam. Propter quod Seneca

mence est la tempérance d'un esprit qui a le pouvoir de se venger. » Cette modération vient d'une douceur de sentiment qui nous donne horreur de tout ce qui pourroit contrister les autres. Aussi Sénèque dit-il encore que « la clémence est une certaine douceur de l'ame; » tandis qu'au contraire l'austérité ou la sévérité se montre en celui qui ne craint pas de contrister les autres.

2° L'adjonction d'une vertu secondaire à la vertu principale se fait plus d'après le mode, qui est comme la forme de la vertu, que d'après la matière. Or, la mansuétude et la clémence ont le même mode d'action que la tempérance quoiqu'elles n'aient pas le même objet.

3° La folie est une sorte de maladie de l'ame, qui peut attaquer soit la raison, dont elle enlève l'usage, soit la force appétitive, lorsqu'elle fait perdre ces sentiments d'humanité « qui rendent l'homme naturellement ami de l'homme, » comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, VIII, 1. La folie qui prive de la raison, est opposée à la prudence. Mais la joie que l'on éprouve des peines d'autrui, appartient à cette autre espèce de folie qui fait perdre les sentiments d'humanité dont s'inspire la clémence.

est plein de clémence pour les hommes; sa douceur modère toujours les châtiments que sa justice nous inflige. En résumé, il y a entre l'épiikie et la clémence cette différence que l'une ne diminue pas en soi la peine, mais la proportionne au délit par un sentiment de haute justice, tandis que l'autre l'adoucit véritablement par un sentiment de bonté. Elles ne sauroien donc appartenir toutes deux à la même vertu principale.

---

dicit (ubi suprà) quòd « clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi. » Et hæc quidem moderatio animi provenit ex quadam dulcedine affectûs, qua quis abhorret omne illud quod potest alium contristare. Et ideo dicit Seneca, quòd « clementia est quædam lenitas animi. » Nam è converso austeritas animi videtur esse in eo qui non veretur alios contristare.

Ad secundum dicendum, quòd adjunctio virtutum secundariarum ad principales magis attenditur secundùm modum virtutis (qui est quasi quædam forma ejus) quàm secundùm materiam. Mansuetudo autem et clementia conveniunt cum temperantia in modo, ut dictum est; licèt non conveniant in materia.

Ad tertium dicendum, quòd insania dicitur per corruptionem sanitatis. Sicut autem sanitas corporalis corrumpitur per hoc quòd corpus recedit à debita complexione humanæ speciei; ita etiam insania secundùm animam accipitur per hoc quòd anima humana recedit à debita dispositione humanæ speciei. Quod quidem contingit et secundùm rationem, ut putà cùm aliquis usum rationis amittit; et quantum ad vim appetitivam, putà cùm aliquis amittit affectum humanum; secundùm quem « homo est naturaliter omni homini amicus, » ut dicitur in VIII. *Ethic.* (cap. 1). Insania autem quæ excludit usum rationis, opponitur prudentiæ. Sed quòd aliquis delectetur in pœnis hominum, dicitur esse insania; quia per hoc videtur homo privatus affectu humano, quem sequitur clementia.

ARTICLE IV.

La clémence et la mansuétude sont-elles l : plus importantes vertus?

Il paroît que la clémence et la mansuétude sont les plus grandes vertus. 1° Plus une vertu rapproche l'homme de la béatitude, qui consiste dans la connoissance de Dieu, plus elle a de mérite. Or, la mansuétude conduit principalement l'homme à la connoissance de Dieu, selon cette parole de saint Jacques, I : « Recevez la parole de Dieu dans la mansuétude; » et cette autre de l'Ecclésiastique, V : « Soyez doux pour entendre la parole de Dieu. » Saint Denys dit également dans son épître à Démophile, *Epist.* VIII : C'est par sa grande mansuétude que Moïse se rendit digne des apparitions de Dieu. » Donc la mansuétude est la plus grande des vertus.

2° Une vertu est d'autant plus importante qu'elle est plus agréable à Dieu et aux hommes. Or, la mansuétude est surtout agréable à Dieu, comme nous l'apprend la sainte Ecriture, *Eccles.*, I : « Ce qui plaît à Dieu, c'est la foi et la mansuétude. » Notre Seigneur nous engage spécialement à imiter sa douceur. « Apprenez de moi, nous dit-il, *Matth.*, XI, que je suis doux et humble de cœur. » Selon saint Hilaire, can. IV *in Matth.*, « c'est par la mansuétude de l'esprit que notre Seigneur habite en nous. » Cette vertu est également très-agréable aux hommes. « Mon fils, dit l'Ecclésiastique, III, faites toutes vos actions avec douceur, et vous serez aimé par-dessus la gloire des hommes. » On lit encore dans les Proverbes, XX, que « la clémence fortifie le trône des rois. » Donc la mansuétude et la clémence sont les plus importantes vertus.

3° On appelle doux, dit saint Augustin, *De serm. Dom. in monte*,

---

ARTICULUS IV.

Utrùm clementia et mansuetudo sint potissimæ virtutes.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd clementia et mansuetudo sint potissimæ virtutes. Laus enim virtutis præcipuè consistit in hoc quòd ordinat hominem ad beatitudinem, quæ in Dei cognitione consistit. Sed mansuetudo maximè ordinat hominem ad Dei cognitionem. Dicitur enim *Jacob.*, I : « In mansuetudine suscipite insitum verbum, » et *Eccles.*, V : « Esto mansuetus ad audiendum verbum Dei. » Et Dionysius dicit in epistola *ad Demophilum* (Epist. 8) : « Moysen, propter multam mansuetudinem Dei apparitione dignum habitum. » Ergo mansuetudo est potissima virtutum.

2. Præterea, tantò virtus aliqua videtur esse potior, quantò magis acceptatur à Deo et ab hominibus. Sed mansuetudo maximè videtur acceptari à Deo. Dicitur enim *Eccles.*, I, quòd « beneplacitum est Deo fides et mansuetudo. » Unde et specialiter ad suæ mansuetudinis imitationem Christus nos invitat, dicens, *Matth.*, XI : « Discite à me quia mitis sum et humilis corde. » Et Hilarius dicit (can. IV. in *Matth.*) quòd « per mansuetudinem mentis nostræ habitat Christus in nobis. » Est etiam hominibus acceptissima : unde dicitur *Eccles.*, III : « Fili, in mansuetudine perfice opera tua; et super hominum gloriam diligeris. » Propter quod et *Proverb.*, XX, dicitur quòd « clementia thronus regius roboratur. » Ergo mansuetudo et clementia sunt potissimæ virtutes (1).

4. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De serm. Domini in monte* (ut jam suprà) quòd

(1) Præter illud quod Basilius ait ubi suprà in *Psalm.* XXXIII : *Maxima omnium virtutum*

ceux qui ne résistent pas au mal, aux méchancetés, et qui rendent le bien pour le mal. » Or, ceci se rapporte à la miséricorde ou piété, qui est la plus grande vertu ; car en expliquant cette parole de saint Paul, I. *Timoth.*, IV : « La piété est utile à tout ; » saint Ambroise dit que « toute la religion chrétienne se trouve dans la piété. » Donc la mansuétude et la clémence sont les plus grandes vertus.

Mais on peut opposer à ceci que ces vertus ne sont point comptées parmi les principales, et qu'elles sont annexées à une autre comme des vertus secondaires.

(Conclusion. — Ce n'est que relativement que la clémence et la mansuétude sont des vertus très-importantes.)

Il y a des vertus qui ne sauroient l'emporter sur les autres d'une manière absolue ni en tout, mais seulement d'une manière relative et dans un genre particulier. Il est impossible en effet que la clémence et la mansuétude soient absolument de très-grandes vertus, puisqu'elles ne font qu'éloigner du mal en diminuant la colère ou la peine. Or, il est plus parfait de faire le bien que d'éviter le mal. Aussi les vertus qui tendent directement au bien, comme la foi, l'espérance et la charité, et même la prudence et la justice, sont-elles en soi plus grandes que la clémence et la mansuétude. Mais rien n'empêche que celles-ci aient une supériorité relative sur les vertus qui éloignent du mal. Car la colère, que tempère la mansuétude, est par sa violence un des plus grands obstacles que rencontre l'esprit de l'homme pour juger sainement de la vérité. Aussi la mansuétude nous rend-elle maîtres de nous-mêmes, et c'est pourquoi la sainte Ecriture dit, *Eccles.*, X : « Mon fils, gardez votre ame dans la mansuétude. » Mais comme les concupiscences des plaisirs du toucher

---

« mites sunt qui cedunt improbitatibus, et non resistunt malo, sed vincunt in bono malum. » Hoc autem videtur pertinere ad misericordiam vel pietatem; quæ videtur esse potissima virtutum ; quia super illud I. *ad Timoth.*, IV : « Pietas ad omnia utilis est, » dicit Glossa Ambrosii quòd « summa religionis christianæ in pietate consistit. » Ergo mansuetudo et clementia sunt maximæ virtutes.

Sed contra est, quòd non ponuntur inter virtutes principales, sed adjunguntur alteri virtuti quasi principaliori.

(Conclusio. — Non nisi secundùm quid (dispositivè videlicet) clementia et mansuetudo potissimæ virtutes sunt.)

Respondeo dicendum, quòd nihil prohibet aliquas virtutes non esse potissimas simpliciter, nec quoad omnia, sed secundùm quid, et in aliquo genere. Non autem est possibile quòd clementia et mansuetudo sint potissimæ virtutes simpliciter : quia laus earum attenditur in hoc quòd retrahunt à malo, in quantum scilicet diminuunt iram vel pœnam. Perfectus autem est consequi bonum quàm carere malo. Et ideo virtutes quæ simpliciter ordinant in bonum (sicut fides, spes, charitas, et etiam prudentia et justitia) sunt simpliciter majores virtutes quàm clementia et mansuetudo. Sed secundùm quid nihil prohibet clementiam et mansuetudinem habere quamdam excellentiam inter virtutes quæ resistunt affectionibus pravis. Nam ira, quam mitigat mansuetudo, propter suum impetum maximè impedit animum hominis ne liberè judicet veritatem. Et propter hoc mansuetudo maximè facit hominem esse compotem sui : unde dicitur *Eccles.*, X : « Fili in mansuetudine serva animam tuam. » Quamvis concupiscentiæ delectationum tactûs sint turpiores,

mansuetudo ; eaque in beatitudinum numerum relata est. Et Chrysostomus, quòd nulla virtus ita conformem Deo facit, etc.

sont plus honteuses et nous assiégent plus continuellement, la tempérance. qui les règle, est placée parmi les vertus principales; tandis que la clémence, qui fait diminuer les peines, se rapproche beaucoup de la charité, la première de toutes les vertus, par laquelle nous faisons du bien au prochain et détournons les maux qui le menacent.

Je réponds aux arguments : 1° La mansuétude dispose l'homme à la connoissance de Dieu de deux façons. D'abord elle le rend maître de lui en apaisant la colère qui trouble la raison. Elle prépare son cœur, par la paix qu'elle y répand, à recevoir docilement les enseignements de la vérité (1). Aussi lisons-nous dans saint Augustin, *De doctrin. Christ.*, II : « Etre doux, c'est ne pas rejeter la sainte Ecriture, parce que nous savons qu'elle reprend nos vices, ou vouloir l'entendre autrement préférant notre sagesse à celle de Dieu. »

2° La mansuétude et la clémence nous rendent agréable à Dieu et aux hommes, parce qu'elle tend au même but que la plus grande des vertus, la charité, qui est de détourner les maux du prochain.

3° La miséricorde et la piété se rapprochent de la mansuétude et de la clémence en ce qu'elles tendent comme elles au soulagement du prochain; mais les motifs qui les inspirent sont bien différents. Car la piété le fait par respect pour quelque supérieur, comme Dieu ou nos parents, et la miséricorde, par la part qu'elle prend aux tristesses et aux joies de ceux qu'elle aime; tandis que la mansuétude apaise la colère qui pousse à la vengeance, et que la clémence, par suite de la douceur d'ame, empêche que l'on ne soit puni plus qu'il n'est raisonnable.

(1) « La colère, dit saint Grégoire, nous fait perdre la lumière de la vérité, en répandant

---

et magis continuè infestent : propter quod temperantia magis ponitur virtus principalis, ut ex dictis patet (qu. 141, art. 3, ad 2). Clementia verò in hoc quòd diminuit pœnas, maximè videtur accedere ad charitatem, quæ est potissima virtutum; per quam bona operamur ad proximos, et eorum mala impedimus.

Ad primum ergo dicendum, quòd mansuetudo præparat hominem ad Dei cognitionem removendo impedimentum. Et hoc dupliciter : Primò quidem faciendo hominem compotem sui per diminutionem iræ, ut dictum est. Alio modo, quia ad mansuetudinem pertinet quòd homo non contradicat verbis veritatis; quod plerumque aliqui faciunt ex commotione iræ. Et ideo Augustinus dicit in II. *De doctrina Christ.*, quòd « mitescere est non contradicere divinæ Scripturæ, sive intellectæ, si aliqua vitia nostra percutit; sive non intellectæ, quasi nos meliùs sapere veriùsque percipere possemus. »

Ad secundum dicendum, quòd mansuetudo et clementia reddunt hominem Deo et hominibus acceptum secundùm quòd concurrunt in eumdem effectum cum charitate, quæ est maxima virtutum; scilicet in subtrahendo mala proximorum.

Ad tertium dicendum, quòd misericordia et pietas conveniunt quidem cum mansuetudine et clementia, in quantum concurrunt in eumdem effectum, qui est prohibere mala proximorum : differunt tamen quantum ad motivum. Nam *pietas* removet mala proximorum ex reverentia quam habet ad aliquem superiorem; putà ad Deum vel parentem : *misericordia* verò removet mala proximorum ex hoc quòd in eis aliquis contristatur, in quantum æstimat ea ad se pertinere, ut supra dictum est (qu. 30, art. 2), quod provenit ex amicitia, quæ facit amicos de eisdem gaudere et contristari : *mansuetudo* autem hoc facit, in quantum removet iram incitantem ad vindictam : *clementia* verò hoc facit ex animi lenitate, in quantum judicat æquum esse ut aliquis non ampliùs puniatur.

QUESTION CLVIII.

De la colère.

Parlons maintenant des vices opposés à ces vertus. Premièrement, de la colère qui est opposée à la mansuétude. Secondement, de la cruauté, opposée à la clémence.

Huit questions se rapportent à la colère. 1° Est-il quelquefois permis de se mettre en colère? 2° La colère est-elle un péché? 3° Est-elle un péché mortel? 4° Est-elle le péché le plus grave? 5° Quelles sont les diverses espèces de colère? 6° La colère est-elle un vice capital? 7° Quelles sont ses filles? 8° Y a-t-il un vice qui lui soit opposé?

ARTICLE I.

Est-il permis de se mettre en colère?

Il paroît qu'il n'est pas permis de se mettre en colère. 1° Saint Jérôme, en commentant ce passage de saint Matthieu, V : « Celui qui se met en colère contre son frère, etc., » dit que l'on trouve dans plusieurs manuscrits : « Celui qui se met *sans cause* en colère ; » mais il ajoute qu'il ne sauroit y avoir de doute à ce sujet, et que la colère est absolument défendue. Il ne sauroit donc être permis de se mettre en colère.

2° Le mal de l'ame, dit saint Denys, *De Div. nom.*, IV, consiste à ne pas suivre la raison. Or, la colère n'est jamais raisonnable. Car, selon le

dans notre esprit les ténèbres de la confusion, ce qui fait que Dieu nous cache le rayon de sa connoissance. » Et le vénérable Bède disoit aussi : « La maturité de la sagesse ne sauroit se rencontrer que dans une ame calme. »

QUÆSTIO CLVIII.

De iracundia, in octo articulos divisa.

Postea considerandum est de vitiis oppositis. Et primò, de iracundia quæ opponitur mansuetudini. Secundò de crudelitate, quæ opponitur clementiæ.

Circa iracundiam quæruntur octo. 1° Utrùm irasci possit esse aliquando licitum. 2° Utrùm ira sit peccatum. 3° Utrùm sit peccatum mortale. 4° Utrùm sit gravissimum peccatorum. 5° De speciebus iræ. 6° Utrùm ira sit vitium capitale. 7° Quæ sint filiæ ejus. 8° Utrùm habeat vitium oppositum.

ARTICULUS I.

Utrùm irasci sit licitum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd irasci non possit esse licitum. Hieronymus enim exponens illud *Matth.*, V. « Qui irascitur fratri suo, » etc. dicit : « In quibusdam codicibus additur, *sive causa :* Cæterum in veris definita sententia est ; et ira penitus tollitur. » Ergo irasci nullo modo licitum est.

2. Præterea, secundùm Dionysium, IV. cap. *De div. Nomin.*, « malum animæ est sine ratione esse. » Sed ira semper est sine ratione.

(1) De his etiam infrà, III. part., qu. 15, art. 9; et III, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2; et qu. 12, de malo, art. 1; et *ad Ephes.*, IV, lec. 8, col. 2; et *Job*, XVII, col. 2.

Philosophe, *Ethic.*, VII, « l'homme en colère ne sauroit entendre raison parfaitement; » et selon saint Grégoire, V. *Moral.*, XXX, « la colère détruit la tranquillité de l'ame, qu'elle déchire et met en pièces. » Cassien dit aussi, *De Institutis cœnobiorum*, lib. VIII, 6, que « les mouvements violents de la colère produisent l'aveuglement du cœur. » C'est donc toujours un mal de se mettre en colère.

3° « La colère est un appétit de vengeance, » comme le dit la Glose sur ce passage du Lévitique : « Ne hais point ton frère au fond du cœur. » Or, il n'est jamais permis de désirer se venger, puisque Dieu s'est réservé la vengeance, selon cette parole de la sainte Ecriture, *Deut.*, XXXII : « La vengeance m'appartient. » Il est donc toujours défendu de se mettre en colère.

4° Tout ce qui nous éloigne de la ressemblance divine est un mal. Or, la colère nous fait perdre cette ressemblance, puisque « Dieu juge avec calme. » *Sap.*, XII. Il n'est donc jamais permis de se mettre en colère.

Mais, sur ce passage de saint Matthieu : « Celui qui se met sans cause en colère, sera condamné, » saint Chrysostôme (ou l'auteur de l'ouvrage imparfait), *Hom.* XI, dit ces paroles : « Mais celui qui aura sujet de s'y mettre, ne sera point coupable; car s'il n'y avoit point de colère, on ne défendroit point la doctrine, on ne feroit point respecter la justice, et le crime ne seroit pas comprimé. » La colère n'est donc pas toujours un mal.

(Conclusion. — Il est louable de se mettre en colère pour de justes motifs.)

La colère est une passion de l'appétit sensitif, qui donne son nom à la force irascible, comme nous l'avons dit en parlant des passions. Or, les

---

Dicit enim philosophus in VII. *Ethic.*, quòd « ira non perfectè audit rationem. » Et Gregorius in V. *Moral.* (cap. 30), quòd « cum tranquillitatem mentis ira diverberat, dilaniatam quodammodo scissamque perturbat. » Et Cassianus dicit in lib. *De institutis cœnobiorum* (lib. VIII. cap. 6). « Quilibet ex causa iracundiæ motus effervens, excæcat oculum cordis. » Ergo irasci semper est malum.

3. Præterea, « ira est appetitus vindictæ, » ut Glossa dicit super *Levit.*, XVI : « Non oderis fratrem tuum in corde tuo. » Sed appetere ultionem non videtur esse licitum, sed hoc est Deo reservandum; secundùm illud *Deuter.*, XXXII : « Mea est ultio. » Ergo videtur quòd irasci semper sit malum.

4. Præterea, omne illud quod abducit nos à divina similitudine, est malum. Sed irasci semper abducit nos à divina similitudine; quia « Deus cum tranquillitate judicat, » ut habetur *Sap.*, XII. Ergo irasci semper est malum.

Sed contra est, quod Chrysostomus dicit *super Matth.* (sive author operis imperfecti homil. XI). « Qui sine causa irascitur, reus erit. Qui verò cum causa, non erit reus. Nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec judicia stant, nec crimina compescuntur. » Ergo irasci non est semper malum.

(Conclusio. — Secundùm rectam rationem irasci laudabile est.)

Respondeo dicendum, quòd ira propriè loquendo, est passio quædam appetitûs sensitivi, à qua *vis irascibilis* denominatur, ut supra habitum est, cùm de passionibus ageretur (1).

(1) Nempe 1, 2, qu. 23, art. 1, quantum ad passiones irascibilis in communi; et qu. 46, art. 1, quantum ad iram, specialim quòd sit passio appetitûs sensitivi.

passions de l'ame peuvent être mauvaises de deux façons. D'abord dans leur espèce, c'est-à-dire dans leur objet; et c'est ainsi que l'envie est mauvaise de soi, puisqu'elle est une tristesse du bien d'autrui, ce qui répugne en soi à la raison. Aussi l'envie désigne-t-elle toujours quelque chose de mal, comme le remarque le Philosophe, *Ethic.*, II, mais il n'en est pas de même de la colère, qui est un désir de vengeance; car ce désir peut être légitime ou illégitime. Une passion peut être encore mauvaise par excès ou par défaut, lorsqu'elle ne se tient pas dans le milieu de la raison. Ce qui peut arriver pour la colère, selon qu'elle est plus ou moins contre la droite raison. Mais si ses motifs sont légitimes, et qu'elle se tienne dans de justes bornes, elle est louable bien loin d'être à blâmer.

Je réponds aux arguments : 1° Les stoïciens prétendoient que la colère et les autres passions étoient des sentiments qui sortoient de la raison; aussi les condamnoient-ils toujours. C'est en ce sens que saint Jérôme parle de la colère, par laquelle il entend un mauvais vouloir contre le prochain. Mais selon les péripatéticiens, dont l'opinion paroît préférable à saint Augustin, IX. *De Civit. Dei*, IV, la colère et les autres passions de l'ame sont des mouvements de l'appétit sensitif, qu'ils soient réglés ou non par la raison. Et entendue ainsi, la colère n'est pas toujours condamnable.

2° La colère peut quelquefois précéder la raison, et alors elle est coupable parce qu'elle trouble la raison et lui fait perdre sa rectitude. Mais quelquefois aussi la colère suit la raison, lorsque l'appétit sensitif se courrouce contre les vices que la raison réprouve. Dans ce cas elle est légitime, et c'est ce que l'on appelle la colère de zèle. Aussi saint Grégoire dit-il, V. *Moral.*, XXX : « Il faut prendre bien garde que la colère, qui

---

Est autem hoc considerandum circa passiones animæ, quòd dupliciter potest in se malum inveniri. Uno modo ex ipsa specie passionis, quæ quidem consideratur secundùm objectum passionis; sicut invidia secundum suam speciem importat quoddam malum. Est enim tristitia de bono aliorum; quod secundùm se rationi repugnat : et ideo *invidia* mox nominata, sonat aliquid mali; ut Philosophus dicit in II. *Ethic.* Hoc autem non competit iræ, quæ est appetitus vindictæ : potest enim vindicta et bene et malè appeti. Alio modo invenitur malum in aliqua passione secundùm quantitatem ipsius; id est, secundùm superabundantiam vel defectum ipsius : et sic potest malum in ira inveniri; quando scilicet aliquis irascitur plus vel minus præter rationem rectam. Si autem aliquis irascitur secundùm rationem rectam, tunc irasci est laudabile.

Ad primum ergo dicendum, quòd Stoïci iram et omnes alias passiones nominabant affectus quosdam præter ordinem rationis existentes : et secundùm hoc ponebant iram et omnes alias passiones esse malas, ut supra dictum est (1, 2, qu. 24, art. 2), cùm de passionibus ageretur. Et sic accepit iram Hieronymus. Loquitur enim de ira qua quis irascitur contra proximum quasi malum ejus intendens. Sed secundùm Peripateticos quorum sententiam magis approbat Augustinus in IX. *De civit. Dei* (cap. 4), ira et aliæ passiones animæ dicuntur motus appetitûs sensitivi, sive sint moderatæ secundùm rationem, sive non : et secundùm hoc ira non semper est mala.

Ad secundum dicendum, quòd ira dupliciter se potest habere ad rationem. Uno quidem modo, antecedenter : Et sic trahit rationem à sua rectitudine; unde habet rationem mali. Alio modo, consequenter; prout scilicet appetitus sensitivus movetur contra vitia secundùm ordinem rationis : et hæc ira est bona, quæ dicitur *ira per zelum.* Unde Gregorius dicit in V. *Moral.* (cap. 30, sive 33) : « Curandum summopere est, ne ira quæ ut instrumentum

sert d'instrument à la vertu, ne vienne à dominer la raison : il ne faut pas qu'elle la précède en maîtresse, mais qu'elle la suive et lui obéisse fidèlement comme une servante. » Cette sorte de colère peut bien troubler d'une certaine façon le jugement, mais sans lui enlever sa rectitude. Et saint Grégoire ajoute en effet « que la colère de zèle trouble seulement l'œil de la raison, tandis que la colère vicieuse l'aveugle. » Il n'est pas contre l'essence de la vertu, que l'on cesse de délibérer dans l'exécution de ce que la raison a résolu ; l'art lui-même deviendroit impossible, s'il lui falloit délibérer lorsqu'il doit agir.

3° Il est défendu de désirer la vengeance ou la punition en haine du coupable ; mais il est louable de la désirer pour la correction du vice et la conservation de la justice. C'est la raison elle-même qui fait tendre à cela l'appétit sensitif. La vengeance alors vient de Dieu, dont l'autorité qui punit est le ministre, comme le dit saint Paul, *Rom.*, XIII (1).

4° Nous pouvons et nous devons ressembler à Dieu dans le désir du bien ; mais nous ne saurions lui ressembler entièrement dans le mode du désir ; car il n'y a pas en Dieu d'appétit sensitif qui doive se soumettre à la raison. C'est pourquoi, dit saint Grégoire, *ibid.*, « la colère s'élève avec d'autant plus de force contre le vice, qu'elle est plus soumise à la raison. »

ARTICLE II.

La colère est-elle un péché ?

Il ne paroît pas que la colère soit un péché. 1° Tout péché fait démériter. Or, selon le Philosophe, *Ethic.*, II, « les passions ne sont ni méri-

(1) Que toute ame, dit saint Paul, soit soumise aux puissances élevées ; car il n'y a point de pouvoir qui ne vienne de Dieu, et ce qui est, a été ordonné par lui. Résister au pouvoir, c'est donc résister à l'ordre de Dieu, et s'acquérir la damnation. Les princes n'épouvantent point les bons, mais les méchants. Voulez-vous ne point craindre le pouvoir ? faites le bien ;

---

virtutis assumitur, menti dominetur ; ne quasi domina præeat, sed velut ancilla ad obsequium parata à rationis tergo nunquam recedat » Hæc autem ira, et si in ipsa executione actûs judicium rationis aliqualiter impediat, non tamen rectitudinem rationis tollit. Unde Gregorius ibidem dicit quòd « ira per zelum turbat rationis oculum ; sed ira per vitium excæcat. » Non est autem contra rationem virtutis, ut intermittatur deliberatio rationis in executione ejus quod est à ratione deliberatum ; quia etiam ars impediretur in suo actu, si dum debet agere, deliberaret de agendis.

Ad tertium dicendum, quòd appetere vindictam propter malum ejus qui puniendus est, illicitum est. Sed appetere vindictam propter vitiorum correptionem, et bonum justitiæ conservandum, laudabile est : et in hoc potest tendere appetitus sensitivus, in quantum movetur à ratione. Et dum vindicta secundùm ordinem judicii fit, à Deo fit ; cujus minister est potestas puniens, ut dicitur *Rom.*, XIII.

Ad quartum dicendum, quòd Deo assimilari possumus et debemus in appetitu boni. Sed in modo appetendi ei omnino assimilari non possumus ; quia in Deo non est appetitus sensitivus sicut in nobis ; cujus motus debet rationi deservire. Unde Gregorius dicit in *Moral.* (ut supra) quòd « tunc robustiùs ira contra vitia erigitur, cùm subdita rationi famulatur. »

ARTICULUS II.

Utrùm ira sit peccatum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd ira non sit peccatum : Peccando enim demeremur. Sed « passionibus non demeremur, si-

toires ni blâmables. » Donc la colère, qui est une passion, ne sauroit être un péché.

2° Dans tout péché nous sommes attirés vers quelque bien périssable. Or, la colère ne nous fait pas désirer les biens de ce genre, mais le mal d'autrui. Donc la colère n'est pas un péché.

3° « On ne pèche point, dit saint Augustin, *De lib. arbitr.*, III, 19, en ce qu'on ne sauroit éviter. » Or, il est impossible à l'homme d'éviter la colère, car, sur ce passage du Psalmiste, IV : « Mettez-vous en colère et ne péchez pas, » la Glose dit que « les mouvements de colère sont indépendants de notre volonté. » Le Philosophe dit également, *Ethic.*, VII, 6 ou 7, que « l'homme en colère agit avec tristesse. » Mais la tristesse est contraire à la volonté. Donc la colère n'est pas un péché.

4° « Le péché, dit saint Jean Damascène, II, 4 et 30, est contre la nature de l'homme. » Or, la colère lui est naturelle, puisqu'elle est l'acte d'une de ses puissances, qui est l'irascible; ce qui fait dire à saint Jérôme dans une de ses épîtres, epist. IX *ad Salvinam*, « qu'il est de l'homme de se mettre en colère. » Donc la colère n'est pas un péché.

Mais saint Paul dit au contraire, *Ephes.*, IV : « Que toute indignation et colère soit bannie d'au milieu de vous. »

(Conclusion. — La colère est un péché quand elle dépasse les bornes de la raison.)

et le Prince vous louera; car il est le ministre de Dieu pour le bien. Mais si vous faites le mal, tremblez : car ce n'est pas en vain qu'il porte le glaive, et il est encore en cela le ministre de Dieu. C'est lui qui venge sa colère sur ceux qui font le mal. » Quelles belles paroles! mais hélas! trop méconnues.

---

cut nec vituperamur; » ut dicitur in II. *Ethic.* Ergo nulla passio est peccatum. Ira autem est passio, ut supra habitum est (1, 2, qu. 46, art. 1), cùm de passionibus ageretur. Ergo ira non est peccatum.

2. Præterea, in omni peccato est conversio ad aliquod bonum commutabile (1). Sed per iram non convertitur aliquis ad aliquod bonum commutabile, sed in malum alicujus. Ergo ira non est peccatum.

3. Præterea, « nullus peccat in eo quod vitare non potest, » ut Augustinus dicit (lib. III. *De libero arbit.*, cap. 19). Sed iram homo vitare non potest; quia super illud *Psalm.* IV. « Irascimini et nolite peccare, » dicit Glossa (Cassiodori) quòd « motus iræ non est in potestate nostra. » Philosophus etiam dicit in VII. *Ethic.* (cap. 6, vel 7), quòd « iratus cum tristitia operatur. » Tristitia autem est contraria voluntati. Ergo ira non est peccatum.

4. Præterea, « peccatum est contra naturam, » ut Damascenus dicit in II. lib. (cap. 4 et 30). Sed irasci non est contra naturam hominis; cùm sit actus naturali potentiæ, quæ est irascibilis. Unde et Hieronymus dicit in quadam epistola (2) quòd « irasci est hominis. » Ergo irasci non est peccatum.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Ephes.*, IV : « Omnis indignatio et ira tollatur à vobis. »

(Conclusio. — Ira peccatum est, si modum rationis excedat.)

(1) Ut colligitur ex Augustino, lib. I. *De libero arbit.*, cap. 16, ubi ait quod *omnia peccata hoc uno genere continentur, cùm quisque avertitur à divinis vereque manentibus, et ad mutabilia atque incerta convertitur.* Et ex lib. II, cap. 19, ubi ait : *Malum est aversio ab incommutabili bono, et conversio ad mutabilia bona, etc.*

(2) Epist. scilicet IX, de servanda viduitate, *ad Salvinam*, non ut ineptè priùs *ad Sabinam*. Per antithesim autem addit : *Iram non perficere, Christiani*, ut post medium videre est.

La colère est, comme nous l'avons dit, une passion. Or, les passions de l'appétit sensitif sont bonnes quand elles sont réglées par la raison, et mauvaises quand elles sortent des bornes. Mais l'ordre de la raison peut être envisagé sous un double aspect dans la colère. D'abord dans le but auquel elle tend, et qui est la vengeance. Si l'on désire que cette vengeance se fasse selon l'ordre de la raison, ce désir est louable, et on l'appelle la colère de zèle. Mais si l'on veut que cette vengeance s'accomplisse contre l'ordre de la raison, en punissant par exemple quelqu'un qui ne l'a pas mérité, ou au-delà de ce qu'il a mérité, ou si l'on veut qu'elle s'accomplisse dans un ordre qui n'est pas légitime, ou dans un autre but que la conservation de la justice et la punition de la faute, ce désir est coupable et on l'appelle la colère de vice. On peut encore sortir des bornes de la raison dans la manière de se mettre en colère, si on se laisse emporter à des mouvements trop violents, soit au-dedans de l'ame, soit au-dehors. Dans ce cas, la colère est un péché, même quand elle a pour but une juste vengeance.

Je réponds aux arguments : 1o Comme la passion peut être raisonnable ou déréglée, elle n'implique pas en soi l'idée de mérite ou de démérite, de louange ou de blâme. Si la raison la guide, elle peut être louable et méritoire, tandis qu'elle sera coupable et blâmable, si elle sort des bornes de la raison. C'est pourquoi le Philosophe dit « qu'on ne sauroit louer ni blâmer la colère. »

2o L'homme irrité ne désire pas le mal d'autrui en soi, mais pour la vengeance; ses désirs sont donc tournés vers un bien passager.

3o L'homme n'est pas maître de tous ses mouvements. Il y en a qui

---

Respondeo dicendum, quòd *ira*, sicut dictum est (1), propriè nominat quamdam passionem. Passio autem appetitûs sensitivi in tantum est bona, in quantum ratione regulatur : si autem ordinem rationis excludat, est mala. Ordo autem rationis in ira potest attendi quantum ad duo. Primò quidem quantum ad appetibile in quod tendit, quod est vindicta : unde si aliquis appetat quòd secundum ordinem rationis fiat vindicta, est laudabilis iræ appetitus; et vocatur *ira per zelum*. Si autem aliquis appetat quòd fiat vindicta qualitercumque contra ordinem rationis; putà si appetat puniri eum qui non meruit, vel ultra quàm meruit, vel etiam non secundùm legitimum ordinem, vel non propter debitum finem, qui est conservatio justitiæ et correctio culpæ, erit appetitus iræ vitiosus; et nominatur *ira per vitium*. Alio modo attenditur ordo rationis circa iram, quantum ad modum irascendi; ut scilicet motus iræ non immoderatè fervescat, nec interiùs nec inexteriùs : Quod quidem si prætermittatur, non erit ira absque peccato, etiam si aliquis appetat justam vindictam.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia passio potest esse regulata ratione vel non regulata, ideo secundùm passionem absolutè consideratam non importatur ratio meriti vel demeriti, seu laudis vel vituperii; secundùm tamen quòd est regulata ratione, potest habere rationem meritorii et laudabilis. At è contrario secundùm quòd non est regulata ratione, potest habere rationem demeriti et vituperabilis : unde et Philosophus ibidem dicit quòd « laudatur vel vituperatur qui aliqualiter irascitur. »

Ad secundum dicendum, quòd iratus non appetit malum alterius propter se, sed propter vindictam; in quam convertitur appetitus ejus, sicut in quoddam commutabile bonum.

Ad tertium dicendum, quòd homo est dominus suorum actuum per arbitrium rationis. Et

(1) Tum art. 1 hujus ipsius quæstionis; tum expressiùs et pleniùs 1, 2, qu. 46, art. etiam 1, ubi hoc ex professo discussum.

préviennent le jugement de la raison, et qui sont en général indépendants de la volonté, en sorte qu'on ne peut les empêcher de se produire. La raison peut cependant se rendre maître de chacun d'eux en particulier. Appliquant cette règle à la colère, nous disons que ses mouvements sont indépendants de la volonté, en ce qu'elle ne peut les empêcher de se produire. Mais comme elle peut ensuite les maîtriser, au moins d'une certaine façon, leur déréglement n'est jamais entièrement excusable. Quant à ce que dit le Philosophe, « que l'homme irrité agit avec tristesse, » il ne faut pas l'entendre en ce sens qu'il est triste de sa colère, mais de l'injure qu'il croit avoir reçue; et c'est cette tristesse qui le porte au désir de la vengeance.

4° L'irascible est naturellement soumis à la raison; et c'est pourquoi ses actes sont naturels tant qu'ils sont raisonnables; mais quand ils sortent des bornes de la raison, ils sont contre la nature de l'homme.

ARTICLE III.

Toute colère est-elle un péché mortel?

Il paroît que la colère est toujours un péché mortel. 1° « La colère, dit Job, V, tue l'homme insensé; » et il parle ici de la mort spirituelle, d'où le péché mortel a pris son nom. Toute colère est donc un péché mortel.

2° Il n'y a que le péché mortel qui mérite la damnation éternelle. Or, la colère mérite cette damnation. Notre Seigneur dit en effet dans saint Matthieu, V : « Quiconque se met en colère contre son frère, sera condamné au jugement. » Sur quoi la Glose ajoute que « les trois choses qui

---

ideo motus qui præveniunt judicium rationis non sunt in potestate hominis in generali, ut scilicet nullus eorum insurgat : quamvis ratio possit quemlibet singulariter impedire si insurgat. Et secundùm hoc dicitur quòd motus iræ non est in potestate hominis; ita scilicet quòd nullus insurgat. Quia tamen aliqualiter est in hominis potestate, non totaliter perdit rationem peccati, si sit inordinatus. Quod autem Philosophus dicit « iratum cum tristitia operari, » non est sic intelligendum quasi tristetur de eo quod irascitur; sed quia tristatur de injuria quam æstimat sibi illatam; et ex hac tristitia movetur ad appetendam vindictam.

Ad quartum dicendum, quòd irascibilis in homine naturaliter subjicitur rationi : et ideo actus ejus in tantum est homini naturalis, in quantum est secundùm rationem. In quantum verò est præter ordinem rationis, est contra hominis naturam.

ARTICULUS III.

Utrùm omnis ira sit peccatum mortale.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd omnis ira sit peccatum mortale. Dicitur enim *Job.*, V : « Virum stultum interficit iracundia. » Et loquitur de interfectione spirituali, à qua peccatum mortale denominatur. Ergo omnis ira est peccatum mortale.

2. Præterea, nihil meretur damnationem æternam nisi peccatum mortale. Sed ira meretur damnationem æternam. Dicit enim Dominus, *Matth.*, V : « Omnis qui irascitur fratri suo, reus erit judicio; ubi dicit Glossa (2) quòd « per illa tria quæ ibi tanguntur (scilicet ju-

(1) De his etiam 1, 2, qu. 88, art. 5, ad 1; et qu. 7, de malo, art. 4, ad 1; et qu. 12, ar. 3; et *ad Galat.*, V, lect. 5, col. 2, circa finem.

(2) Nullo nomine prænotata, sed eam quoque commentarius habet qui Anselmi nomine insignitur, tametsi non videtur Anselmi esse.

sont indiquées ici (savoir le jugement, le conseil et la Géhenne du feu) désignent les diverses demeures où sont punis les différents genres de péché dans la damnation éternelle (1). » La colère est donc un péché mortel.

3° Tout ce qui est contraire à la charité est un péché mortel. Or, la colère est contraire à la charité, au sentiment de saint Jérôme, qui explique ainsi les paroles de l'Evangile citées plus haut : « Ceci va contre l'amour du prochain. » La colère est donc toujours un péché mortel.

Mais sur ce passage du Psaume IV, « mettez-vous en colère et ne péchez pas, » la Glose dit au contraire : « La colère n'est que vénielle lorsqu'elle n'entraîne pas aux effets. »

(Conclusion. — La colère est un péché mortel quand elle fait désirer une injuste vengeance; mais si elle vient de la passion, et qu'elle n'inspire qu'un foible désir de vengeance, elle n'est qu'un péché veniel.)

Un mouvement de colère peut être déréglé, et par conséquent coupable, de deux façons. D'abord en raison de ce que l'on désire, lorsque c'est une vengeance injuste. Sous ce rapport la colère est de sa nature un péché mortel, parce qu'elle viole la charité et la justice. Il peut arriver cependant que le péché ne soit que véniel à cause de l'imperfection de l'acte. Cette imperfection vient quelquefois de la personne ou du sujet, lorsque par exemple le mouvement de colère a précédé le jugement de la raison; elle peut venir aussi de l'objet que l'on désire, lorsque la vengeance qu'on médite est peu de chose en soi, de telle sorte que si on la réalisoit, il n'y auroit pas matière à péché mortel : comme seroit par exemple de tirer les cheveux à un enfant, ou d'autres choses de ce genre. Un mouvement

(1) Saint Thomas explique plus loin, art. 5, ad 3, ce qu'il faut entendre par le jugement, qui est la preuve de la culpabilité, le conseil ou délibération des juges, et la géhenne ou la sentence de condamnation. A ces trois degrés correspondent, dit la Glose, trois demeures de la damnation éternelle, où les souffrances sont proportionnées à la gravité des fautes.

---

dicium, consilium, et gehenna) diversæ mansiones in æterna damnatione pro modo peccati signanter exprimuntur. » Ergo ira est peccatum mortale.

3. Præterea, quicquid contrariatur charitati, est peccatum mortale. Sed ira de se contrariatur charitati, ut patet per Hieronymum super illud *Matth.*, V : « Qui irascitur fratri suo, » etc.; ubi dicit quòd « hoc est contra proximi dilectionem. » Ergo ira est peccatum mortale.

Sed contra est, quòd super illud *Psalm.* IV, « irascimini et nolite peccare, » dicit Glossa: « Venialis est ira quæ non perducitur ad effectum. »

(Conclusio. — Ira, qua quis injustam appetit vindictam, peccatum mortale est : ira vero ex passione, et qua in modico vindictam expetimus, veniale est peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd motus iræ potest esse inordinatus et peccatum dupliciter; sicut dictum est (art. 2). Uno modo, ex parte appetibilis; ut potè cùm aliquis appetit injustam vindictam : et sic ex genere suo ira est peccatum mortale, quia contrariatur charitati et justitiæ. Potest tamen contingere quòd talis appetitus sit peccatum veniale propter imperfectionem actûs. Quæ quidem imperfectio attenditur vel ex parte appetentis; putà cùm motus iræ prævenit judicium rationis; vel etiam ex parte appetibilis, putà cùm aliquis appetit in aliquo modico se vindicare, quod quasi nihil est reputandum; ita quòd etiam si actu inferatur, non esset peccatum mortale; putà si aliquis parum trahat aliquem puerum per capillos vel aliquid hujusmodi. Alio modo potest esse motus iræ inordinatus quantum ad

de colère peut ensuite être déréglé dans son mode, si l'on se laisse aller intérieurement à une irritation trop grande, ou si on la fait trop éclater au dehors. Sous ce rapport la colère n'est pas de sa nature un péché mortel; mais elle peut le devenir, si par sa violence on manque à l'amour de Dieu et du prochain.

Je réponds aux arguments : 1° Ce passage de Job ne prouve pas que toute colère soit un péché mortel; mais que les insensés blessent mortellement leur ame par la colère, dont ils ne veulent point modérer les transports, ce qui les fait tomber dans quelque péché mortel, comme le blasphème ou l'injure du prochain.

2° Il faut remarquer que c'est après avoir rappelé ces paroles de la loi: « Quiconque tuera, sera condamné au jugement, » que notre Seigneur ajoute : « Et moi je vous dis que quiconque se mettra en colère contre son frère, sera condamné au jugement. » D'où il est évident que notre Seigneur parle ici d'un mouvement de colère qui fait désirer la mort du prochain ou quelque grave dommage. Il n'y a pas de doute que ce désir ne soit un péché mortel, si la raison y donne son consentement.

3° Lorsque la colère blesse la charité, elle est un péché mortel, mais cela n'arrive pas toujours, comme nous l'avons montré.

ARTICLE IV.

La colère est-elle le péché le plus grave?

Il paroît que la colère est le péché le plus grave. 1° Selon saint Jean Chrysostôme, « rien n'est plus honteux ni plus laid que le visage d'un homme en fureur, si ce n'est son ame qui le surpasse de beaucoup en honte et en laideur. » La colère est donc le péché le plus grave.

2° Un péché est d'autant plus grand qu'il est plus nuisible, selon cette

---

modum irascendi ; utpotè si nimis ardenter irascatur interiùs, vel si nimis exteriùs manifestet signa iræ : et sic ira secundum se non habet ex suo genere rationem peccati mortalis. Potest tamen contingere quòd sit peccatum mortale; si ex vehementia iræ aliquis excidat à dilectione Dei et proximi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex illa authoritate non habetur quòd omnis ira sit peccatum mortale ; sed quòd stulti per iracundiam spiritualiter occiduntur; in quantum scilicet non refrænando per rationem motum iræ, dilabuntur in aliqua peccata mortalia : puta in blasphemiam Dei, vel in injuriam proximi.

Ad secundum dicendum, quòd Dominus verbum illud dixit de ira, quasi superaddens ad illud verbum legis, « qui occiderit, reus erit judicio. » Unde loquitur ibi Dominus de motu iræ in quo quis appetit proximi occisionem; aut quamcumque gravem lesionem, qui appetitui si consensus rationis superveniat, absque dubio erit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quòd in illo casu in quo ira contrariatur charitati, est peccatum mortale. Sed hoc non semper accidit; ut ex dictis patet.

ARTICULUS IV.

Utrùm ira sit gravissimum peccatum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd ira sit gravissimum peccatum. Dicit enim Chrysostomus quòd « nihil est turpius visu furentis, et nihil deformius ; si verò visu, multò magis animâ. » Ergo ira est gravissimum peccatum.

2. Præterea, quantò aliquod peccatum est magis nocivum, tantò videtur esse pejus; quia

(1) De his etiam 1, 2, qu. 46, art. 6; et qu. 12, de malo, art. 4.

parole de saint Augustin, *in Enchirid.*, XII, « que l'on appelle mal ce qui nuit. » Or, la colère fait le plus grand dommage à l'homme, en le privant de sa raison sans laquelle il n'est plus maître de lui. Saint Jean Chrysostôme dit en effet, « qu'il n'y a pas de milieu dans la colère ni dans la folie ; que la colère est comme une possession passagère du démon, plus difficile même à guérir qu'une possession véritable. » La colère est donc le péché le plus grave.

3° C'est par les actes extérieurs que l'on juge des mouvements intérieurs de l'ame. Or, la colère conduit à l'homicide, qui est un très-grand péché. La colère est donc le péché le plus grave.

Mais on compare, au contraire, la colère à un fétu et la haine à une poutre, d'après cette parole de saint Augustin, *in Regula :* « Que la colère ne s'accroisse pas jusqu'à la haine, et ne fasse pas une poutre d'un fétu. » La colère n'est donc pas le péché le plus grave.

(Conclusion. — Quoique la colère puisse être très-déréglée dans son mode, à cause de la violence et de la rapidité de ses mouvements, elle est moins grave cependant que l'envie, la haine et la concupiscence, en sorte qu'elle ne sauroit être appelée le péché le plus grave.)

Comme nous l'avons déjà dit plusieurs fois, art. 1 et 3, le déréglement de la colère peut venir de l'objet ou du mode. Sous le rapport de l'objet qu'elle désire, la colère est le péché le moins grave ; car elle veut le châtiment de quelqu'un pour le punir du mal qu'il a fait. Elle rentre ainsi dans les péchés qui désirent le mal du prochain, comme l'envie et la haine. Il y a cependant cette différence que la haine souhaite le mal d'autrui d'une manière absolue, c'est-à-dire pour lui nuire ; l'envie le souhaite aussi, mais pour relever sa propre gloire ; tandis que la colère ne le désire que par le motif d'une juste vengeance. D'où il est évident

---

sicut Augustinus dicit in *Enchirid.* (cap. 12), « malum dicitur aliquid, quia nocet. » Ita autem maximè nocet ; quia aufert homini rationem, per quam est dominus suiipsius. Dicit enim Chyrsostomus quòd « iræ et insaniæ nihil est medium ; sed ira temporaneus est quidam dæmon ; magis autem et dæmonium habente difficilius. » Ergo ira est gravissimum peccatum.

3. Præterea, interiores motus dijudicantur secundùm exteriores actus. Sed effectus iræ est homicidium, quod est gravissimum peccatum. Ergo ira est gravissimum pecccatum.

Sed contra est, quòd « ira comparatur ad odium sicut festuca ad trabem. » Dicit enim Augustinus in *Regula :* « Ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca. » Non ergo ira est gravissimum peccatum.

(Conclusio. — Ira, quamvis quantum ad inordinationem attinet quæ est secundùm irascendi modum, quamdam excellentiam habeat propter vehementiam et velocitatem sui motûs ; invidia tamen, odium et concupiscentia sunt graviora peccata, ut non possit dici gravissimum peccatum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1 et 3), inordinatio iræ secundùm duo attenditur ; scilicet secundùm indebitum appetibile, et secundùm indebitum modum irascendi. Quantum igitur ad appetibile quod iratus appetit, videtur esse ira minimum peccatorum. Appetit enim ira malum pœnæ alicujus sub ratione boni quod est vindicta : et ideo ex parte mali quod appetit, convenit peccatum iræ cum illis peccatis quæ appetunt malum proximi ; putà cum invidia et odio. Sed odium appetit absolutè malum alterius, in quantum hujusmodi. Invidus autem appetit malum alterius propter appetitum propriæ gloriæ ; sed iratus appetit malum alterius sub ratione justæ

que la haine est plus coupable que l'envie, et celle-ci que la colère; car un bien extérieur, comme l'honneur ou la gloire, est une excuse moins grande de désirer le mal, que la droiture de la justice. Cette droiture étant en soi un bien, la colère se trouve avoir quelque rapport avec la concupiscence qui désire également une chose bonne en soi. Et comme la justice l'emporte sur les biens agréables ou utiles qui sont l'objet de la concupiscence, la colère est, absolument parlant, moins coupable que celle-ci. Aussi le Philosophe dit-il, *Ethic.*, VII, 6 ou 7, que « l'incontinence est plus honteuse dans la concupiscence que dans la colère. » Mais quant au mode, la colère est plus déréglée à cause de la violence et de la rapidité de son mouvement, selon cette parole de la sainte Ecriture, *Proverb.*, XXVII : « La colère ni la fureur qui éclate n'ont point de pitié; qui pourroit arrêter l'élan d'un esprit irrité? » Ce qui fait dire à saint Grégoire, V. *Moral.*, 30 ou 31 : « Lorsqu'un homme est emporté par la colère, son cœur ardent palpite, son corps devient tremblant, sa langue s'embarrasse, son visage s'enflamme, ses yeux sont hagards et ne reconnoissent plus ses meilleurs amis. La langue forme des sons, mais l'esprit n'en distingue plus la valeur. »

Je réponds aux arguments : 1° Saint Jean Chrysostôme parle ici de la honte que donne aux gestes extérieurs l'impétuosité de la colère.

2° Cette objection vient également du déréglement qui se rencontre dans le mode de la colère par suite de sa violence.

3° La haine et l'envie ne sont pas moins que la colère des causes d'homicide. La colère est cependant une cause moins coupable, parce qu'elle a, comme nous l'avons dit, une raison de justice pour excuse.

---

vindictæ : ex quo patet quòd odium est gravius quàm invidia, et invidia quàm ira; quia pejus est appetere malum sub ratione boni exterioris, quod est honor vel gloria; quàm sub ratione rectitudinis justitiæ. Sed ex parte boni sub cujus ratione iratus appetit malum, convenit ira cum peccato concupiscentiæ; quod tendit in aliquod bonum. Et quantum ad hoc etiam, absolutè loquendo, peccatum iræ videtur esse minus quàm concupiscentiæ; quantò melius est bonum justitiæ quod appetit iratus, quàm bonum delectabile vel utile quod appetit concupiscens. Unde Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (cap. 6, vel 7), quòd « incontinens concupiscentiæ est turpior quàm incontinens iræ. » Sed quantum ad inordinationem quæ est secundùm modum irascendi, ira habet quamdam excellentiam propter vehementiam et velocitatem sui motûs; secundùm illud *Proverb.*, XXVII : « Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor et impetum concitati spiritus (1) ferre quis poterit? » Unde Gregorius dicit in V. *Moral.* (cap. 30, vel 31) : « Iræ suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit; facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti : Lingua quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Chrysostomus loquitur de turpitudine quantum ad gestus exteriores qui proveniunt ex impetu iræ.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit secundùm inordinatum modum iræ qui provenit ex ejus impetu, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd homicidium non minùs provenit ex odio vel invidia quàm ex ira. Ira tamen levior est, in quantum attendit rationem justitiæ, ut dictum est.

(1) Jam notatum est 1, 2, qu. 46, art. 6, ad 1, ubi eadem verba referuntur, haberi tantùm in Bibliis modernis emendatis, *impetum concitati ferre quis poterit?* Sed subaudiri spiritum posse insinuat similis phrasis *Proverb.*, XVIII, vers. 14 : *Spiritus viri sustentat imbecilli-*

ARTICLE V.

Le Philosophe a-t-il convenablement distingué les espèces de colère, en disant que parmi les gens irascibles, les uns sont aigus ou emportés, les autres amers, et les autres difficiles?

Il paroît que le Philosophe n'a pas convenablement déterminé les différentes espèces de colère, lorsqu'il dit, *Ethic.*, IV, que « des hommes irascibles les uns sont emportés, les autres amers, et les autres difficiles. » 1° Par ceux qui sont « amers, » il entend les hommes « dont la colère se passe difficilement et dure longtemps. » Or, ceci tient à la circonstance de temps. On pourroit donc trouver d'autres espèces de colère dans les autres circonstances qui accompagnent toute action.

2° Les colères « difficiles ou graves » sont « celles qui ne s'apaisent que par la souffrance ou la punition d'autrui. » Ce qui rentre dans les colères opiniâtres. Les colères *difficiles* et les colères *amères* sont donc de la même espèce.

3° Notre Seigneur distingue dans saint Matthieu, V, trois degrés de colères : « Celui qui s'irrite contre son frère; celui qui dit à son frère, Raca; et celui qui lui dit : Vous êtes un fou. » Or, ces trois degrés ne se rapportent pas aux différentes espèces de colères. L'énumération d'Aristote n'est donc pas exacte.

Mais saint Grégoire de Nysse dit au contraire, qu'il y a trois espèces de colères : la colère, qu'il appelle de fiel; la manie ou folie; et la fureur. Or, ces trois espèces se rapportent à celles d'Aristote. Car la colère de fiel est, selon saint Grégoire de Nysse, le principe et le premier mouvement de la colère; ce que le Philosophe trouve également dans les gens

---

ARTICULUS V.

Utrùm Philosophus convenienter determinet species iracundiæ, dicens quòd iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, et quidam difficiles.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter determinentur species iracundiæ à Philosopho in IV. *Ethic.*, ubi dicit quòd « iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, quidam difficiles sive graves. » Quia secundùm ipsum *amari* dicuntur, « quorum ira difficile solvitur et multo tempore manet. » Sed hoc videtur pertinere ad circumstantiam temporis. Ergo videtur quòd etiam secundùm alias circumstantias possint accipi aliæ species iræ.

2. Præterea, « difficiles sive graves (dicit esse), quorum ira non commutatur sine cruciatu vel punitione. » Sed hoc etiam pertinet ad insolubilitatem iræ. Ergo videtur quòd idem sint *difficiles et amari*.

3. Præterea, Dominus, *Matth.*, V, ponit tres gradus iræ, cùm dicit : « Qui irascitur fratri suo; et qui dixerit fratri suo, Racha; et qui dixerit fratri suo, Fatue. » Qui quidem gradus ad prædictas species non referuntur. Ergo videtur quòd prædicta divisio iræ non sit conveniens.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssænus dicit, quòd tres sunt irascibilitatis species; scilicet *ira*, quæ vocatur fellea; et *mania*, quæ vocatur insania; et *furor*. Quæ tria videntur esse eadem tribus præmissis. Nam *iram felleam* dicit esse quæ principium et motum ha-

tatem suam; spiritum verò ad irascendum facilem quis poterit sustinere? Appendix quoque Gregorii expressè sub iisdem etiam verbis relata est 1, 2, qu. 48, art. 2.

(1) De his etiam 1, 2, qu. 46, art. 8; ut et in IV. *Ethic.*, lect. 13, col. 4 ac deinceps.

vifs ou emportés. La manie (1), ou folie, est une colère opiniâtre, de longue durée, que le Philosophe attribue aux gens amers. La fureur ne s'apaise qu'après le supplice ou la vengeance, ce qui est le propre des colères difficiles. Saint Jean Damascène adopte la même division. La distinction d'Aristote paroît donc convenable.

(Conclusion. — Le Philosophe ne s'est point trompé en partageant les hommes irascibles en hommes emportés, amers et difficiles.)

La division d'Aristote peut se rapporter ou à la passion ou au péché de colère. Nous avons montré précédemment, quest. XLVI, art. 8, comment elle se rapportoit à la passion de colère; et c'est principalement dans ce sens que la donnent saint Grégoire de Nysse et saint Jean Damascène. Il nous faut maintenant prouver qu'elle convient aussi au péché de colère, ce qui est le sens où l'a prise Aristote. Il y a deux sortes de déréglement dans la colère; l'une qui tient à son origine et que l'on trouve dans les hommes emportés, qui s'irritent trop promptement, et pour des causes légères. L'autre sorte vient de la durée, lorsque la colère dure trop longtemps : ce qui peut arriver de deux façons. D'abord par un souvenir trop persévérant du motif de la colère, c'est-à-dire de l'injure reçue, de sorte que l'en en çonçoit une longue tristesse qui rend le cœur *amer*. Puis, par un désir obstiné de vengeance, qui rend l'homme *difficile*, et ne lui permet de s'apaiser qu'après avoir puni.

Je réponds aux arguments : 1° Dans la division des espèces précédentes, ce n'est pas le temps que l'on a eu principalement en vue, mais

(1) Ce mot qui est la traduction exacte du grec μανία, paroît venir du verbe μένειν, ou plutôt du futur μανεῖν, qui a la même signification que *manere;* la manie seroit donc une colère permanente, opiniâtre, ce qui est le sens que lui donne saint Thomas. Nous attachons également dans notre langue une idée de permanence au mot manie. Avoir une manie, c'est avoir une habitude étrange. On dit encore : C'est un homme à manies, c'est-à-dire qui a de singulières habitudes.

---

bet, quod Philosophus attribuit acutis. *Maniam* verò dicit esse iram quæ permanet, et in vetustatem devenit; quod Philosophus attribuit amaris. *Furorem* autem dicit esse iram quæ observat tempus in supplicium, quod Philosophus attribuit difficilibus. Et eamdem etiam divisionem ponit Damascenus in II. lib. (cap. 16). Ergo prædicta distinctio Philosophi non est inconveniens.

(Conclusio. — Vera est illa Philosophi doctrina qua docet, iracundorum quosdam esse *acutos;* quosdam *amaros;* et quosdam *difficiles.*)

Respondeo dicendum, quòd prædicta distinctio potest referri vel ad passionem iræ, vel etiam ad ipsum peccatum iræ. Quomodo autem referatur ad passionem iræ, suprà habitum est (quæst. 46, art. 8), cùm de passione iræ ageretur : et sic præcipuè videtur poni à Gregorio Nyssæno et Damasceno. Nunc autem opportet accipere distinctionem harum specierum secundùm quòd pertinent ad peccatum iræ; prout ponitur à Philosopho. Potest autem inordinatio iræ ex duobus attendi : Primò quidem, ex ipsâ iræ origine : et hoc pertinet ad *acutos* qui nimis citò irascuntur, et ex qualibet levi causa. Alio modo, ex ipsa iræ duratione, eo scilicet quòd ira nimis perseverat. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, quia causa iræ, scilicet injuria illata, nimis manet in memoria hominis : unde ex hoc homo diutinam tristitiam concipit : et ideo sunt sibiipsis graves et *amari*. Alio modo contingit ex parte ipsius vindictæ quam aliquis obstinato appetitu quærit : et hoc pertinet ad *difficiles* sive *graves*, qui non dimittunt iram quousque puniant.

Ad primum ergo dicendum, quòd in speciebus prædictis non principaliter consideratur

la facilité de l'homme à se laisser aller à la colère, ou la fermeté avec laquelle il s'y attache.

2° Les colères amères et les colères difficiles sont toutes deux de longue durée, mais pour des causes différentes. Car les premières sont tenaces à cause de la persistance de la tristesse que l'on tient renfermée en soi-même. Elles se montrent peu au dehors, en sorte que n'étant combattues par personne, elles se conservent toujours vives. Il n'y a que le temps qui puisse à la longue les affoiblir et les user. Les colères difficiles au contraire tirent leur durée de la violence du désir de vengeance qu'elles nourrissent. Le temps a peu d'action sur elles; il n'y a que la punition qui les apaise.

3° Les trois degrés de colère dont parle notre Seigneur, ne se rapportent pas aux différentes espèces de ce péché, mais aux progrès de l'acte humain. Le principe vient du cœur, et c'est ce qu'expriment ces paroles : « Celui qui s'irrite contre son frère. » Le second degré se trouve dans la manifestation au dehors du sentiment intérieur, manifestation qui précède l'effet : « Celui qui aura dit à son frère, Raca. » Voilà la colère qui se produit. Enfin le troisième degré est de passer à l'effet, c'est-à-dire de nuire au prochain pour se venger. Quel plus grand dommage que celui qui s'accomplit par un seul mot. Et c'est pourquoi notre Seigneur ajoute : « Celui qui aura dit à son frère : Fou ! » C'est le dernier degré, supérieur au second en malice, comme celui-ci l'est au premier. Si donc le premier degré est un péché mortel dans le cas dont parle notre Seigneur, combien plus graves seront les deux autres ? Aussi la condamnation s'aggrave-t-elle avec le péché. Au premier cas notre Seigneur fait correspondre le jugement, qui est le commencement de la condamnation (*reus erit judicio*). La sentence n'est cependant pas prononcée : « Il y a place encore, dit saint Augustin, pour la défense. » Au second cas

---

tempus, sed facilitas hominis ad iram, vel firmitas in ira.

Ad secundum dicendum, quòd utrique (scilicet *amari* et *difficiles*) habent iram diuturnam ; sed propter aliam causam. Nam *amari* habent iram permanentem propter permanentiam tristitiæ, quam inter viscera tenent clausam : et quia non prorumpunt ad exteriora iracundiæ signa, non possunt persuaderi ab aliis, nec ex seipsis recedunt ab ira; nisi prout diuturnitate temporis aboletur tristitia et sic deficit ira. Sed in *difficilibus* est ira diuturna propter vehemens desiderium vindictæ : et ideo tempore non digeritur, sed per solam punitionem quiescit.

Ad tertium dicendum, quòd gradus iræ quos Dominus ponit, non pertinent ad diversas iræ species; sed accipiuntur secundùm processum humani actûs. In quibus primò aliquid in corde accipitur : et quantum ad hoc dicit, « qui irascitur fratri suo. » Secundum autem est, cùm per aliqua signa exteriora manifestatur exteriùs, etiam antequam prorumpat in effectum : et quantum ad hoc dicit, « qui dixerit fratri suo, Racha, » quod est interjectio irascentis : Tertius gradus est, quando peccatum interiùs conceptum ad effectum perducitur. Est autem effectus iræ nocumentum alterius sub ratione vindictæ : maximum autem nocumentorum est quod sit solo verbo : et ideo quantum ad hoc dicit : « Qui dixerit fratri suo, Fatue. » Et sic patet quòd secundum addit supra primum, et tertium supra utrumque : unde, si primum est peccatum mortale in casu in quo Dominus loquitur, sicut dictum est ; multò magis alia. Et ideo singulis eorum ponuntur correspondentia aliqua pertinentia ad condemnationem. Sed in primo ponitur *judicium* quod minus est; quia ut Augustinus dicit, « in judicio adhuc defensioni locus datur. » In secundo verò ponitur

correspond le conseil (*reus erit concilio*), c'est-à-dire l'assemblée dans laquelle les juges délibèrent pour décider de quelle peine le coupable sera puni. Au troisième cas correspond le supplice du feu (*reus erit gehennæ ignis*) : la sentence est prononcée, la condamnation certaine et accomplie.

ARTICLE VI.

La colère doit-elle être rangée parmi les péchés capitaux?

Il paroît que la colère ne doit pas être rangée parmi les péchés capitaux. 1° La colère naît de la tristesse. Or, la tristesse est un vice capital que l'on appelle langueur ou paresse. La colère ne peut donc être comptée parmi les péchés capitaux.

2° La haine est un péché plus grave que la colère. Elle doit donc être plutôt que celle-ci un vice capital.

3° Sur ce passage des Proverbes, XXIX, « l'homme irascible provoque les querelles, » la Glose dit : « La colère est la porte de tous les vices; fermez-la, et toutes les vertus se reposeront en paix au-dedans de vous; ouvrez-la, et votre ame sera entraînée à toutes sortes de crimes. » Or, il n'y a pas de vice capital qui soit le principe de tous les péchés; mais chacun des vices capitaux en produit plusieurs en particulier. La colère ne doit donc pas être rangée parmi les vices capitaux.

Mais saint Grégoire, XXXI. *Moral.*, 31 ou 17, la met au contraire au nombre des vices capitaux.

(Conclusion. — La colère est un péché capital, parce qu'elle est la source de beaucoup de péchés différents.)

On appelle vice capital celui qui produit beaucoup d'autres vices. Or,

---

consilium, in quo judices inter se conferunt quo suplicio damnari oporteat. In tertio ponit gehennam ignis, quæ est certa damnatio.

ARTICULUS VI.

Utrùm ira debeat poni inter vitia capitalia.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd ira non debeat poni inter vitia capitalia. Ita enim ex tristitia nascitur. Sed tristitia est vitium capitale, quod dicitur acedia. Ergo ira non debet poni vitium capitale.

2. Præterea, odium est gravius peccatum quàm ira. Ergo magis debet poni vitium capitale quàm ira.

3. Præterea, super illud *Proverb.*, XXIX, « vir iracundus provocat rixas, » dicit Glossa (1) : « Janua est omnium vitiorum iracundia, qua clausâ virtutibus intrinsecùs dabitur quies; apertâ autem, ad omne facinus armabitur animus. » Nullum autem vitium capitale est principium omnium peccatorum, sed quorumdam determinatè. Ergo ira non debet poni inter vitia capitalia.

Sed contra est, quod Gregorius XXXI. *Moral.* (cap. 31, vel 17), ponit iram inter vitia capitalia.

(Conclusio. — Ira vitium est capitale, si quidem ex ipsa multa et varia vitia oriuntur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex præmissis patet (2), vitium capitale dicitur ex quo

(1) Est Bedæ sub iisdem expressè verbis in eum locum, vers. 22, ubi 70 ἐγγείρει νεῖκος, id est *suscitat contentionem;* sed aliqui ὀρύσσει, hoc est *fodit;* Symmachus verò ἐρεθίζει μάχην, hoc est *irritat pugnam.*

(2) Nempe 1, 2, qu. 84, art. 3 : *An præter superbiam et avaritiam sint alia peccata quædam capitalia;* et art. 4 : *Utrùm convenienter dicantur septem, etc.*

la colère est, pour deux raisons, la source de beaucoup de péchés. Son objet d'abord, qui est la vengeance, a un grand attrait pour l'homme, car elle se montre à lui comme juste et honnête, et l'entraîne par cette apparence de bien. Puis, son impétuosité précipite l'esprit dans toutes sortes de déréglements. Pour ces deux motifs, il est donc évident que la colère est un vice capital.

Je réponds aux arguments : 1° La tristesse qui produit la colère, ne se rapporte pas, au moins le plus souvent, au vice de la paresse; mais elle est une passion qui vient de l'injure reçue.

2° Il est, comme nous l'avons dit déjà, de l'essence du vice capital d'avoir une fin très-désirable; car c'est à cause de cet attrait que l'on commet beaucoup de péchés. Or, la colère qui désire le mal pour le bien, a une fin plus attrayante que la haine, qui désire le mal pour le mal. Elle est donc, plutôt que la haine, un vice capital.

3° La colère n'est pas en soi, mais accidentellement, « la porte de tous les vices. » Elle abaisse la barrière du vice, en privant l'homme du jugement de la raison, qui l'éloigne du mal. Mais elle ne produit d'elle-même et d'une manière directe que certaines fautes spéciales, que l'on appelle ses filles.

ARTICLE VII.

Est-ce avec raison que l'on donne six filles à la colère; savoir la rixe, le gonflement d'esprit, l'injure, la clameur, l'indignation et le blasphème?

Il paroît que ce n'est pas avec raison que l'on donne à la colère ces six filles : la rixe, le gonflement d'esprit, l'injure, la clameur, l'indignation et le blasphème. 1° Saint Isidore place le blasphème parmi les fils de l'orgueil. Il ne peut donc être une fille de la colère.

---

multa vitia oriuntur. Habet autem hoc ira quòd ex ea multa vitia oriri possunt, duplici ratione : Primo, ex parte sui objecti, quod multum habet de ratione appetibilitatis; in quantum scilicet vindicta appetitur sub ratione justi vel honesti; quod sua dignitate allicit, ut supra habitum est (art. 4). Alio modo, ex suo impetu, quo mentem præcipitat ad inordinationata quæcumque agenda. Unde manifestum est quòd ira est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa tristitia ex qua oritur ira (ut plurimùm) non est accediæ vitium, sed passio tristitiæ, quæ consequitur ex injuria illata.

Ad secundum dicendum, quòd sicut ex supra dictis patet, ad rationem vitii capitalis pertinet quòd habeat finem multùm appetibilem; ut sic propter appetitum ejus, multa peccata committantur. Ira autem quæ appetit malum sub ratione boni, habet finem magis appetibilem quàm odium, quod appetit malum sub ratione mali. Et ideo magis est vitium capitale ira quàm odium.

Ad tertium dicendum, quòd ira dicitur esse « janua vitiorum » per accidens; scilicet removendo prohibens; id est impediendo judicium rationis, per quod homo retrahitur à malis. Directa autem et per se est causa aliquorum specialium peccatorum; qua dicuntur filiæ ejus.

ARTICULUS VII.

Utrùm convenienter assignentur sex filiæ iræ; scilicet rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, et blasphemia.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter assignentur sex filiæ iræ; quæ sunt « rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia. » Blasphemia enim ponitur ab Isidoro filia superbiæ. Non ergo debet poni filia iræ.

2° La haine naît de la colère, comme le dit saint Augustin, *in Regula.* Elle devroit donc se trouver aussi parmi ses filles.

3° Le gonflement d'esprit paroît être la même chose que l'orgueil. Or, l'orgueil ne vient d'aucun vice : il est au contraire, selon saint Grégoire, XXXI. *Moral.*, 31 ou 37, la source de tous les vices. Le gonflement d'esprit ne devroit donc pas se trouver parmi les filles de la colère.

Mais saint Grégoire, *ibid.*, donne à la colère les six filles que nous venons de nommer.

(Conclusion. — La rixe, le gonflement d'esprit, l'injure, la clameur, l'indignation, le blasphème, sont les six filles de la colère.)

On peut envisager la colère sous un triple point de vue. Voyons d'abord ce qu'elle produit dans le cœur. Elle y fait naître le mépris de celui de qui l'on a reçu l'injure et enfante ainsi l'indignation. Elle y suscite encore divers moyens de vengeances, et remplit l'esprit de ces pensées, selon cette parole de Job : « Le sage remplira-t-il son cœur d'une ardeur emportée? » De là vient le gonflement d'esprit. Voyons ensuite ce qu'elle produit dans la bouche, ou dans les paroles. Elle y excite un double dérèglement : l'un qui porte à montrer sa colère par ses paroles, comme celui qui dit à son frère, Raca; et c'est ce que l'on appelle la clameur, c'est-à-dire le langage confus et désordonné (1); l'autre qui fait éclater en paroles injurieuses, soit contre Dieu, ce que l'on appelle blasphème, soit contre

(1) Selon saint Augustin, le mot *raca* n'auroit en hébreu aucun sens déterminé ; ce seroit seulement une interjection de colère, une clameur d'indignation. Mais saint Jérôme dit que ce mot répond au grec κενὸς, qui signifie *vide, vain* (*inanis aut vacuus*); ce qui reviendroit, ajoute saint Jérôme, à l'injure vulgaire *d'homme sans cervelle.*

---

2. Præterea, odium nascitur ex ira, ut Augustinus dicit (1) in *Regula.* Ergo debet numerari inter filias iræ.

3. Præterea, tumor mentis videtur idem esse quod superbia. Superbia autem non est filia alicujus vitii, sed mater omnium vitiorum ; ut Gregorius dicit XXXI. *Moral.* (cap. 31, vel 17). Ergo tumor mentis non debet numerari inter filias iræ.

Sed contra est, quòd Gregorius XXXI. *Moral.* (ibidem) assignat has filias iræ (2).

(Conclusio. — Rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia, sex filiæ iræ sunt.)

Respondeo dicendum, quòd ira potest tripliciter considerari. Uno modo, secundùm quòd est in corde : et sic ex ira nascuntur duo vitia : unum quidem, ex parte ejus contra quem homo irascitur ; quem reputat indignum ut sibi tale quid fecerit : et sic ponitur *indignatio :* aliud autem vitium est ex parte sui ipsius ; in quantum scilicet excogitat diversas vias vindictæ, et talibus cogitationibus animum suum replet ; secundùm illud *Job :* « Numquid sapiens implebit ardore stomachum suum? » et sic ponitur *tumor mentis.* Alio modo consideratur ira secundùm quòd est in ore : et sic ex ira duplex inordinatio procedit : una quidem, secundùm hoc quòd homo in modo loquendi iram suam demonstrat ; sicut dictum est de eo qui dicit fratri suo, *Racha :* et sic ponitur *clamor*, per quem intelligitur « inordinata et confusa locutio. » Alia etiam est inordinatio, secundùm quòd aliquis prorumpit in verba injuriosa : quæ quidem si sint contra Deum, erit *blasphemia ;* si autem contra pro-

(1) Æquivalenter tantùm et implicitè, cùm sic ait : *Lites aut nullas habeatis, aut quàm celerrimè finiatis; ne ira crescat in odium, etc.*

(2) Sic enim primùm de superbia, quòd sit *regina vitiorum;* quòd *radix cuncti mali et initium omnis peccati;* quòd *illius primæ soboles principalia septem vitia sint, scilicet inanis gloria, invidia, ira, etc.* Deinde speciatim iræ conditiones explicando : *De ira rixæ, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio et blasphemiæ proferuntur.*

le prochain, ce que l'on appelle contumélie ou injure. Enfin la colère passe des paroles aux actions, et delà naissent les rixes par lesquelles on entend tous les dommages qui peuvent être faits au prochain par suite de la colère.

Je réponds aux arguments : 1° Le blasphème que l'on profère de propos délibéré, vient de l'orgueil de l'homme qui s'élève contre Dieu. Car comme le dit la sainte Ecriture, *Eccles.*, X, « l'orgueil commence à entrer dans l'homme quand il s'éloigne de Dieu ; » c'est-à-dire quand il perd le respect qui lui est dû. Delà vient le blasphème. Mais celui qu'on profère par emportement, a sa source dans la colère.

2° La haine naît quelquefois de la colère ; mais elle a cependant une cause première, d'où elle sort plus directement, et qui est la tristesse ; comme l'amour au contraire vient de la délectation. Mais la tristesse produisant tantôt la colère et tantôt la haine, il étoit plus juste de placer la source de la haine dans la tristesse que dans la colère (1).

3° Le gonflement d'esprit n'est pas pris ici dans le sens de l'orgueil ; il signifie seulement l'effort ou l'audace de l'homme qui médite une vengeance. Or, l'audace est un vice opposé à la force.

ARTICLE VIII.

Y a-t-il un vice opposé à la colère, provenant du défaut de colère ?

Il paroît qu'il n'y a pas de vice opposé à la colère, qui ait pour cause le défaut de cette passion. 1° Ce qui rend l'homme semblable à Dieu ne sauroit être coupable. Or, l'homme qui est entièrement sans colère, res-

(1) La haine a pour cause ordinaire l'envie ou bien l'injure que l'on a reçue. L'envie est une tristesse que l'on conçoit du bien du prochain, et l'injure produit également la tristesse dans celui qui la reçoit. La tristesse est donc la vraie cause de la haine, quoiqu'elle soit aussi quelquefois celle de la colère.

---

ximum, *contumelia*. Tertio modo consideratur ira secundùm quòd procedit usque ad factum : et sic ex ira oriuntur *rixæ*, per quas intelliguntur omnia nocumenta quæ facto proximis inferuntur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quòd blasphemia in quam aliquis prorumpit deliberatâ mente, procedit ex superbia hominis contra Deum se erigentis ; quia ut dicitur *Eccles.*, X : « Initium superbiæ hominis apostatare à Deo ; » id est, recedere à veneratione ejus, est prima superbiæ pars : et ex hoc oritur blasphemia. Sed blasphemia in quam aliquis prorumpit ex commotione animi, procedit ex ira.

Ad secundum dicendum, quòd odium et si aliquando nascitur ex ira, tamen habet aliquam priorem causam, ex qua directiùs oritur, scilicet tristitiam ; sicut e contrario amor nascitur ex delectatione. Ex tristitia autem illata, quandoque in iram, quandoque in odium aliquis movetur. Unde convenientius fuit quòd odium poneretur oriri ex acedia quàm ex ira.

Ad tertium dicendum, quòd *tumor mentis* non accipitur hic pro superbia, sed pro quodam conatu sive audacia hominis intentantis vindictam. Audacia autem est vitium fortitudini oppositum.

ARTICULUS VIII.

Utrùm sit aliquod vitium oppositum iracundiæ, proveniens ex defectu iræ.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd non sit aliquod vitium oppositum iracundiæ proveniens ex defectu iræ. Nihil enim est vitiosum per quod homo Deo assimilatur. Sed per hoc quòd homo omnino est sine ira, assimilatur

semble à Dieu qui « juge avec calme, » *Sap.*, XII, 18. Ce n'est donc point un vice de manquer entièrement de colère.

2° On n'est point coupable de n'avoir pas ce qui n'est utile à rien. Or, comme le prouve Sénèque, *De ira*, I, 13, la colère n'est bonne à rien (1). Ce n'est donc point un vice d'en manquer.

3° « Le mal, dit saint Denys, *De Div. Nom.*, IV, consiste à outrepasser la raison. » Mais le jugement de la raison peut rester parfaitement intact sans qu'on ressente aucun mouvement de colère. Le défaut de cette passion ne produit donc aucun vice.

Mais saint Jean Chrysostôme dit au contraire, *sup. Matth.* : « Celui-là pèche, qui ne se met pas en colère quand il le doit; car une patience exagérée est une semence de vices; elle entretient la négligence, et provoque au mal non-seulement les méchants, mais les bons mêmes. »

(Conclusion. — C'est un vice de manquer de cette colère qui suit le jugement de la raison.)

Il y a deux sortes de colère. L'une est un simple mouvement de la volonté, qui fait infliger une peine, non par passion, mais par raison. Manquer de cette colère est sans aucun doute un péché, et c'est d'elle que saint Chrysostôme dit, *ibid.* : « La colère justement motivée n'est pas une colère mais un jugement. Car on entend proprement par colère le mouvement de la passion. Lors donc qu'elle a une cause raisonnable, elle ne vient plus de la passion mais de la raison. Ce n'est pas s'irriter, mais juger. L'autre sorte de colère est un mouvement de l'appétit sen-

(1) « La colère, dit Sénèque, n'est utile à rien; elle n'aiguise pas même l'ame pour le combat. Le vice n'aide jamais la vertu, qui se contente d'elle-même. » Le vrai courage est en effet toujours calme, et maître de soi.

Deo, qui « cum tranquillitate judicat (1). » Ergo non videtur quòd sit vitiosum omnino irâ carere.

2. Præterea, defectus ejus quod ad nihil est utile, non est vitiosus. Sed motus iræ ad nihil est utilis; ut probat Seneca in lib. quem fecit de ira. Ergo videtur quòd defectus iræ non sit vitiosus.

3. Præterea, « malum hominis » secundùm Dionysium (*De div. Nomin.*, cap. IV.) « est præter rationem esse. » Sed subtracto omni motu iræ adhuc remanet integrum judicium rationis. Ergo nullus defectus iræ vitium causat.

Sed contra est, quod Chrysostomus dicit *super Matth.* : « Qui cum causa non irascitur, peccat. Patientia enim irrationabilis vitia seminat, negligentiam nutrit, non solùm malos sed etiam bonos invitat ad malum. »

(Conclusio. — Defectus iræ consequentis judicium rationis, vitiosus est.)

Respondeo dicendum, quòd *ira* dupliciter potest intelligi. Uno modo, simplex motus voluntatis quo aliquis non ex passione sed ex judicio rationis pœnam infligit : et sic defectus iræ absque dubio est peccatum. Et hoc modo *ira* accipitur in verbis Chrysostomi qui dicit ibidem : « Iracundia quæ cum causa est, non iracundia est, sed judicium. Iracundia enim propriè intelligitur commotio passionis : qui autem cum causa irascitur, ira illius jam non est ex passione : ideo judicare dicitur, non irasci (2). Alio modo accipitur *ira* pro motu appetitûs sensitivi, qui est cum passione et ex

(1) Sic in lib. *Sapient.*, cap. XII, vers. 18 : *Tu autem dominator virtutis, cum tranquillitate judicas, etc.*

(2) Nec verus tamen Chrysostomus hæc habet, ut nec illud quod præmittitur argum. *Sed contra*; sed sub ejus nomine auctor operis imperfecti, ut Homil. XI *super Matth.* videre est.

sitif, qui vient de la passion et de l'humeur; il suit nécessairement dans l'homme le simple mouvement de la volonté, car l'appétit inférieur obéit naturellement à l'appétit supérieur, s'il n'y a point quelque obstacle qui l'en empêche. La colère ne sauroit donc manquer entièrement dans l'appétit sensitif, que par le défaut ou la foiblesse de la volonté, ce qui est une chose vicieuse, car elle prouve un manque d'énergie pour punir selon le jugement de la raison (1).

Je réponds aux arguments : 1° Celui qui manque entièrement de colère lorsqu'il a de justes motifs de s'irriter, ressemble à Dieu en ce qu'il n'a pas de passion, mais il ne l'imite pas dans le jugement par lequel Dieu inflige une punition.

2° Comme tous les autres mouvements de l'appétit sensitif, la colère est utile à l'homme pour lui faire exécuter plus promptement ce que la raison commande. S'il n'en étoit pas ainsi, l'appétit sensitif ne serviroit à rien; et cependant la nature ne fait rien d'inutile.

3° Dans l'homme qui agit d'une manière déréglée, le jugement de la raison n'émeut pas seulement la volonté, mais, comme nous venons de le dire, la passion de l'appétit sensitif. L'absence ou la foiblesse de l'effet prouve l'absence ou la foiblesse de la cause; et c'est pourquoi le manque de colère est signe d'un manque de jugement (2).

(1) Rien n'est plus funeste que ce manque de colère ou d'énergie dans ceux qui étant revêtus de l'autorité, ont ainsi le devoir de punir. Que de maux peuvent faire naître dans un Etat la débonnaireté d'un prince « qui porte en vain le glaive, » pour me servir du mot de saint Paul! Que de révolutions eussent été prévenues par un peu de sévérité, qui n'ont pu être étouffées que dans des flots de sang! Cette foiblesse de volonté, ce manque de colère, lorsqu'il seroit si juste d'en ressentir, est un des vices les plus dangereux en ceux qui commandent : dangereux pour eux-mêmes dont il ruine l'autorité; dangereux surtout pour ceux qu'ils devroient arrêter sur la pente du mal.

(2) Si l'on ne s'irrite point du mal, c'est qu'on n'en voit pas les conséquences funestes. Si celui qui se sert avec foiblesse de l'autorité, pouvoit apercevoir les ravages produits tôt ou tard par les crimes qu'il néglige de punir, il seroit saisi d'effroi, et réprimeroit avec vigueur. Il reste calme, parce qu'il ne voit pas les suites : sa pernicieuse indulgence ne prouve donc que la foiblesse de son jugement.

---

transmutatione corporali : et hic quidem motus ex necessitate consequitur in homine ad simplicem motum voluntatis; quia naturaliter appetitus inferior sequitur motum appetitûs superioris, nisi aliquid repugnet. Et ideo non potest totaliter deficere motus iræ in appetitu sensitivo; nisi per subtractionem vel debilitatem voluntarii motûs. Et ideo, ex consequenti, etiam defectus passionis iræ vitiosus est; sicut et defectus volontarii motus ad puniendum secundùm judicium rationis.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui totaliter non irascitur cùm debet irasci, imitatur quidem Deum quantum ad carentiam passionis; non autem quantum ad hoc quòd Deus ex judicio punit.

Ad secundum dicendum, quòd passio iræ utilis est, sicut et omnes alii motus appetitus sensitivi, ad hoc quòd homo promptiùs exequatur id quod ratio dictat; alioquin frustra esset in homine appetitus sensitivus; cùm tamen natura nihil faciat frustra.

Ad tertium dicendum, quòd in eo qui inordinatè agit, judicium rationis non solùm est causa simplicis motûs voluntatis, sed etiam passionis appetitûs sensitivi, ut dictum est. Et ideo sicut remotio effectûs est signum remotionis causæ, ita etiam remotio iræ est signum remotionis judicii rationis.

QUESTION CLIX.

De la cruauté.

Il faut traiter ensuite de la cruauté.

Ici deux questions se présentent : 1° La cruauté est-elle opposée à la clémence? 2° Quel rapport a-t-elle avec la férocité ou la barbarie?

ARTICLE I.

La cruauté est-elle opposée à la clémence?

Il paroît que la cruauté n'est pas opposée à la clémence. 1° Selon Sénèque, *De clementia*, II, 4, « on appelle cruels ceux qui dépassent les bornes dans les punitions qu'ils infligent; » ce qui est contraire à la justice. Or, la clémence n'est pas une partie de la justice, mais de la tempérance. La cruauté ne sauroit donc être opposée à la clémence.

2° On lit dans Jérémie, II : « Il est cruel et n'aura pas de pitié; » d'où il paroît que la cruauté est opposée à la pitié ou à la miséricorde. Or, la miséricorde n'est pas la même chose que la clémence, comme nous l'avons montré précédemment, quest. CLVII, art. 1 et 4. La cruauté n'est donc pas opposée à la clémence.

3° La clémence regarde l'infliction des peines, tandis que la cruauté consiste dans la soustraction des bienfaits, selon cette parole de la sainte Ecriture, *Proverb.*, XI : « Celui qui est cruel, rejette jusqu'à ses proches. » La cruauté n'est donc pas opposée à la clémence.

Mais Sénèque dit au contraire, *De clementia*, II, 4 : « La clémence a pour vice opposé la cruauté, qui n'est rien qu'une dureté atroce de l'esprit dans l'infliction des peines. »

QUÆSTIO CLIX.

De crudelitate, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de crudelitate.

Et circa hoc quæruntur duo. 1° Utrùm crudelitas opponatur clementiæ. 2° De comparatione ejus ad sævitiam vel feritatem.

ARTICULUS I.

Utrùm crudelitas opponatur clementiæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd crudelitas non opponatur clementiæ. Dicit enim Seneca in II. *De clementia* (cap. IV) quòd « illi vocantur crudeles, qui excedunt modum in puniendo; quod contrariatur justitiæ. Clementia autem non ponitur pars justitiæ, sed temperantiæ. Ergo crudelitas non videtur opponi clementiæ.

2. Præterea, *Hierem.*, VI, dicitur : « Crudelis est, et non miserebitur; » et sic videtur quòd crudelitas opponatur misericordiæ. Sed misericordia non est idem clementiæ, ut suprà dictum est (qu. 157, art. 1 et 4). Ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

3. Præterea, clementia consideratur circa inflictionem pœnarum, ut dictum est (qu. 158, art. 1 et 4). Sed crudelitas consideratur in subtractione beneficiorum; secundùm illud *Proverb.*, XI : « Qui autem crudelis est, etiam propinquos abjicit. » Ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

Sed contra est, quod dicit Seneca in II. *De clementia* (cap. 4) : « Opponitur clementiæ crudelitas; quæ nihil aliud est quàm atrocitas animi in exigendis pœnis. »

(Conclusion. — Comme la cruauté implique la dureté dans l'infliction des peines, tandis que la clémence signifie la douceur qui les fait remettre ou diminuer, il est évident que la cruauté est opposée à la clémence.)

Le mot *cruauté* paroît venir de celui de crudité, car de même que les choses cuites ont une saveur douce et agréable, celles qui sont crues ont généralement un goût dur et âpre. Or, nous avons dit plus haut, quest. CLVII, art. 3 et 4, que la clémence impliquoit une certaine douceur d'esprit qui porte à diminuer les peines. Il est donc évident que la cruauté est directement opposée à la clémence.

Je réponds aux arguments : 1° La mitigation des peines que commande la raison, se rapporte à l'*épiikie*, comme nous l'avons dit, quest. CXX. Mais la douceur du sentiment qui inspire à l'homme cette mitigation, se rapporte à la clémence, comme l'excès de la peine dans les choses extérieures se rapporte à l'injustice; tandis que la dureté d'esprit qui porte à augmenter le châtiment, se rapporte à la cruauté.

2° La miséricorde et la clémence ont cela de commun, qu'elles ont toutes deux compassion de la misère d'autrui, mais de façons différentes. Car la miséricorde soulage la misère par des bienfaits, tandis que la clémence la diminue en adoucissant les peines. Et comme la cruauté implique un excès dans le châtiment, elle est plus opposée à la clémence qu'à la miséricorde. Cependant, à cause de la ressemblance de ces deux vertus, on appelle quelquefois cruauté le manque de miséricorde (1).

3° La cruauté est prise ici pour le manque de miséricorde, qui fait refuser un bienfait; quoiqu'on puisse dire aussi que ce refus est une sorte de peine qu'on inflige.

(1) On dit également, c'est un homme sans pitié, et de celui qui est cruel, et de celui qui

---

(Conclusio. — Cùm crudelitas asperitatem in pœnis inferendis, clementia verò lenitatem in pœnis remittendis vel mitigandis importet, manifestum hinc est crudelitatem oppositam esse clementiæ.)

Respondeo dicendum, quòd nomen *crudelitatis* à cruditate sumptum esse videtur. Sicut autem ea quæ sunt cocta et digesta, solent habere suavem et dulcem saporem, ita illa quæ sunt cruda, habent horribilem et asperum saporem. Dictum est autem suprà, (qu. 157, art. 3 et 4), quòd clementia importat quamdam animi lenitatem sive dulcedinem, per quam aliquis est diminutivus pœnarum. Unde directè crudelitas clementiæ opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut diminutio pœnarum quæ est secundum rationem, pertinet ad epiikiam (sicut dictum est qu. 120), sed ipsa dulcedo affectûs ex qua homo ad hoc inclinatur, pertinet ad clementiam, ita etiam superexcessus pœnarum quantum ad id quod exteriùs agitur, pertinet ad injustitiam; sed quantum ad austeritatem animi, per quam aliquis fit promptus ad pœnas augendas, pertinet ad crudelitatem.

Ad secundum dicendum, quòd misericordia et clementia conveniunt in hoc quòd utraque refugit et abhorret miseriam alienam : aliter tamen et aliter. Nam ad misericordiam pertinet miseriæ subvenire per beneficii collationem : ad clementiam autem pertinet miseriam diminuere per subtractionem pœnarum; et quia crudelitas superabundantiam in exigendis pœnis importat, directiùs opponitur clementiæ quàm misericordiæ. Tamen propter similitudinem harum virtutum accipitur quandoque crudelitas pro immisericordia.

Ad tertium dicendum, quòd crudelitas ibi accipitur pro immisericordia ad quam pertinet beneficia non largiri. Quamvis etiam dici possit quòd ipsa beneficii subtractio, quædam pœna est.

ARTICLE II.

La cruauté diffère-t-elle de la férocité ou de la barbarie?

Il paroît que la cruauté ne diffère pas de la férocité ou barbarie. 1° Une vertu ne peut avoir, sous le même rapport (1), qu'un seul vice qui lui soit opposé. Or, à la clémence sont opposées par excès la férocité et la cruauté. Celles-ci ne forment donc qu'un seul vice.

2° Selon saint Isidore, *Etymolog.*, « on appelle sévère l'homme dur et vrai *sævus et verus*, c'est-à-dire qui exerce la justice sans pitié. » La dureté féroce exclut donc l'adoucissement des peines qui se rapporte à la pitié. Or, cette exclusion est aussi le propre de la cruauté. Celle-ci est donc la même chose que la férocité.

3° La vertu peut avoir un vice qui lui soit opposé par excès, et un autre par défaut, lequel se trouve contraire et à la vertu, qui reste dans le milieu, et au vice qui se tient dans l'excès. Or, il y a un vice de ce genre, c'est-à-dire par défaut, qui est opposé à la fois à la cruauté et à la férocité, savoir le relâchement ou la débonnaireté. On lit en effet dans saint Grégoire, XX. *Moral.*, 6 ou 8 : « Aimez, mais sans mollesse; soyez rigoureux, mais sans excès; ayez du zèle sans cruauté; de la pitié, mais sans relâchement. » La férocité est donc la même chose que la cruauté.

Mais Sénèque dit au contraire, *De clementia*, II, 4, « que quand un

est dur pour les pauvres. Car quoique la clémence et la miséricorde soient des vertus différentes, elles ont toutes deux leurs racines dans la bonté du cœur.

(1) Un vice ne peut être opposé à une vertu que par excès ou par défaut; et soit par excès, soit par défaut, il ne peut y avoir qu'un seul vice qui soit opposé à la même vertu sous l'un de ces rapports. Aussi notre saint auteur va-t-il prouver que la cruauté est seule opposée par excès à la clémence, et que la férocité, qui dépasse la cruauté en malice, a pour contraire une vertu plus excellente que la clémence.

ARTICULUS II.

Utrùm crudelitas à sævitia sive feritate differat.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd crudelitas à sævitia sive feritate non differat. Uni enim virtuti ex una parte unum vitium videtur esse oppositum : Sed clementiæ per superabundantiam opponitur et sævitia et crudelitas : ergo videtur quòd sævitia et crudelitas sint idem.

2. Præterea, Isidorus dicit in lib. *Etymolog.* (1), quòd « severus dicitur quasi sævus et verus, quia sine pietate tenet justitiam ; » et sic sævitia videtur excludere remissionem pœnarum in judiciis, quod pertinet ad pietatem. Hoc autem dictum est ad crudelitatem pertinere. Ergo crudelitas idem est quòd sævitia.

3. Præterea, sicut virtuti opponitur aliquod vitium in excessu, ita etiam et in defectu; quod quidem contrariatur et virtuti quæ est in medio, et vitio quod est in excessu. Sed idem vitium ad defectum pertinens, opponitur et crudelitati et sævitiæ ; videlicet remissio vel dissolutio. Dicit enim Gregorius XX. *Moral.* (cap. 6, vel 8) : « Sit amor, sed non emolliens; sit rigor, sed non exasperans; sit zelus, sed non immoderate sæviens; sit pietas, sed non plus quàm expediat parcens. » Ergo sævitia est idem crudelitati.

Sed contra est, quod Seneca dicit in II. *De*

(1) Pauló aliter tamen in exemplari quod ad manum est quantum ad prima verba : *Severus quasi satis verus;* tametsi ad marginem *aliàs* reponitur. Nec satis accuratè utrumque, cùm

homme punit sans avoir été offensé, sans être irrité par quelque faute, ce n'est plus de la cruauté, mais de la férocité ou de la barbarie. »

(CONCLUSION. — La cruauté est aussi différente de la férocité, que la malice humaine diffère de la bestialité.)

La férocité tire son nom par similitude des bêtes sauvages, que l'on appelle féroces. Celles-ci nuisent en effet aux hommes, non pour une cause juste, dont la considération appartient à la raison seule, mais pour se nourrir de leurs corps. C'est pourquoi l'on appelle féroce ou barbare, celui qui inflige un châtiment, non pour punir une faute, mais pour se récréer de la souffrance des hommes, ce qui rentre dans la bestialité. Car ce n'est pas là un plaisir humain, mais une joie de bête féroce, provenant des mauvaises habitudes ou de la corruption de la nature, comme les autres affections bestiales de ce genre. La cruauté, il est vrai, dépasse la mesure dans l'infliction de la peine, mais elle considère cependant la faute du coupable. Aussi y a-t-il entre elle et la férocité autant de différence qu'entre la malice humaine et la bestialité, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, VII, 5 ou 6.

Je réponds aux arguments : 1° Comme la clémence est une vertu humaine, elle a directement pour vice contraire la cruauté, qui est une méchanceté humaine. Mais la férocité rentre dans la bestialité, et c'est pourquoi elle n'est pas opposée directement à la clémence, mais à une vertu plus excellente, que le Philosophe, *Ethic.*, VII, 1, appelle *héroïque* ou *divine*, et qui selon nous appartient aux dons du Saint-Esprit. On peut donc dire que la férocité est directement opposée au don de piété (1).

(1) Le don de piété rend en effet le cœur de l'homme tendre et reconnoissant envers Dieu, doux et miséricordieux envers les hommes. La piété est donc la tendresse par excellence; c'est une douceur *héroïque et divine*, que les anciens philosophes ont pu soupçonner, mais qu'ils

---

clementia (cap. 4), quòd « ille qui non est læsus, nec peccato irascitur, non dicitur crudelis, sed ferus sive sævus. »

(CONCLUSIO. — Diversa est crudelitas à sævitia, sicut humana malitia à bestialitate.)

Respondeo dicendum, quòd nomen *sævitiæ* et *feritatis* à similitudine ferarum accipitur, quæ etiam dicuntur *sævæ*. Hujusmodi enim animalia nocent hominibus, ut ex eorum corporibus pascantur; non ex aliqua justitiæ causa; cujus consideratio pertinet ad solam rationem. Et ideo, propriè loquendo, *feritas* vel *sævitia* dicitur, secundùm quàm aliquis in pœnis inferendis non considerat aliquam culpam ejus qui punitur, sed solum hoc quod delectatur in hominum cruciatu: et sic patet quòd continetur sub bestialitate. Nam talis delectatio non est humana, sed bestialis; proveniens vel ex mala consuetudine, vel ex corruptione naturæ; sicut et aliæ hujusmodi bestiales affectiones. Sed crudelitas non solùm attendit culpam in eo qui ponitur, sed excedit modum in puniendo. Et ideo crudelitas differt à sævitia sive feritate, sicut malitia humana differt à bestialitate; ut dicitur in VII. *Ethic.* (cap. 5, sive 6).

Ad primum ergo dicendum, quòd clementia est virtus humana: unde directè ipsi opponitur *crudelitas*, quæ est malitia humana. Sed *sævitia* vel *feritas* continetur sub bestialitate: unde non directè opponitur clementiæ, sed superexcellentiori virtuti, quam Philosophus (lib. VII. *Ethic.*, cap. 1), vocat *heroïcam* vel *divinam;* quæ secundùm nos videtur pertinere ad dona Spiritus sancti. Unde potest dici quòd *sævitia* directè opponitur *dono pietatis*.

et diphtongo *sævus* et primâ longâ constet, *severus* primâ brevi sine diphtongo, etc. Non tam etymologia ergo videtur esse quàm allusio.

2° On ne dit pas simplement que l'homme sévère est dur (ce qui impliqueroit un vice), mais qu'il est dur dans la vérité. Cette dureté ne paroît ressembler à la férocité que parce qu'elle empêche aussi de diminuer les peines.

3° La remise de la peine n'est un peché que quand elle blesse la justice, qui exigeroit la punition du coupable, tandis que la cruauté va au-delà de ce que demande la justice. Mais la férocité ne fait aucune attention à ce que celle-ci réclame; et c'est pourquoi la trop grande indulgence ne lui est point opposée, mais est directement contraire à la cruauté.

QUESTION CLX.

De la modestie.

Parlons maintenant de la modestie : d'abord de la modestie en général, et ensuite de chacune des espèces qu'elle comprend.

Sur le premier point nous examinerons deux choses : 1° La modestie est-elle une partie de la tempérance ? 2° Quelle est la matière ou l'objet de la modestie ?

ARTICLE I.

La modestie est-elle une partie de la tempérance ?

Il paroît que la modestie n'est pas une partie de la tempérance. 1° *Modestie* vient de mode. Or, le mode est nécessaire en toute vertu; car la

n'ont pas connue. A cette douceur est directement opposée la cruauté par excellence, qui est la férocité.

Ad secundum dicendum, quòd *severus* non dicitur simpliciter *sævus* (quia hoc sonat in vitium), sed dicitur *sævus* circa veritatem; propter aliquam similitudinem sævitiæ, quæ non est diminutiva pœnarum.

Ad tertium dicendum, quòd remissio in puniendo (1) non est vitium, nisi in quantum prætermittitur ordo justitiæ quo aliquis deberet puniri propter culpam, quam excedit crudelitas. Sævitia autem penitus hunc ordinem non attendit. Unde remissio punitionis directè opponitur crudelitati, non autem sævitiæ.

QUÆSTIO CLX.

De modestia, in duos articulos divisa.

Deinde considrandum est de modestia. Et primò, de ipsa in communi. Secundò, de singulis quæ sub ea continentur.

Circa primum quæruntur duo : 1° Utrùm modestia sit pars temperantiæ. 2° Quæ sit materia modestiæ.

ARTICULUS I.

Utrùm modestia sit pars temperantiæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd modestia non sit pars temperantiæ. *Modestia* enim à modo dicitur. Sed in omnibus virtutibus

(1) Seu *remissio pœnæ;* non enim hic significatur omnimoda relaxatio quæ *remissio pœnæ*

vertu tend au bien, et le bien, dit saint Augustin, *De natura boni*, I, « consiste dans le mode, l'espèce et l'ordre. » La modestie est donc une vertu générale; d'où il suit qu'elle ne peut faire partie de la tempérance.

2° Le mérite de la tempérance consiste principalement dans la modération, de laquelle la modestie a pris son nom. Celle-ci est donc la même chose que la tempérance, et non une de ses parties.

3° La modestie paroît consister dans la correction du prochain, selon cette parole de saint Paul, II. *Timoth.*, II : « Le serviteur de Dieu ne doit pas aimer les disputes, mais se montrer doux envers tout le monde, reprenant avec modestie ceux qui résistent à la vérité. » Or, la correction de ceux qui pèchent est un acte de justice ou de charité, ainsi qu'on l'a vu précédemment, quest. XXXIII, art. 1. La modestie fait donc plutôt partie de la justice que de la tempérance.

Mais Cicéron place au contraire la modestie parmi les parties de la tempérance (1).

(Conclusion. — Comme la tempérance a pour objet de réprimer les plaisirs du toucher (qui sont les plus difficiles à régler), tandis que la modestie réprime les autres plaisirs, plus faciles à modérer, il est évident qu'elle est jointe à la tempérance comme à la vertu principale, et qu'elle en est ainsi une partie potentielle.)

La tempérance modère les passions les plus difficiles, c'est-à-dire les

(1) Dans son second livre de la Rhétorique, n. 38, le philosophe romain définit d'abord la tempérance « une domination ferme et modérée de la raison sur les mauvais penchants et les autres mouvements ou élans de l'ame qui ne sont pas conformes à la droiture. » Il ajoute ensuite : « Les parties de la tempérance sont la continence, la clemence et la modestie. » Enfin il dit que c'est par cette dernière vertu « qu'une pudeur honnête s'acquiert une autorité

requiritur modus. Nam virtus ordinatur ad bonum : bonum autem, ut Augustinus dicit in libro *De natura boni* (cap. 1), « consistit in modo, specie, et ordine. » Ergo modestia est generalis virtus. Non ergo debet poni pars temperantiæ.

2. Præterea, laus temperantiæ videtur consistere præcipuè in quadam moderatione. Ex hac autem sumitur nomen modestiæ (1). Ergo modestia est idem quod temperantia, et non pars ejus.

3. Præterea, modestia videtur consistere circa proximorum correctionem; secundùm illud II. *ad Timoth.*, II : « Servum Dei non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes; cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati. » Sed correctio delinquentium est actus justitiæ vel charitatis, ut suprà habitum est (qu. 33, art. 1). Ergo videtur quòd modestia magis sit pars justitiæ, quàm temperantiæ.

Sed contra est, quòd Tullius ponit modestiam *partem temperantiæ*.

(Conclusio. — Cùm temperantia in delectationibus tactûs (quæ sunt moderatu difficillimæ) coërcendis occupetur, modestia verò in aliis delectationibus moderatu facilioribus, versetur; patet hinc temperantiæ, ut virtuti principali, conjunctam esse modestiam; ob idque hanc illius esse partem potentialem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 14, art. 4, et qu. 15, art. 3), temperantia moderationem adhibet circa ea in

dici solet, sed mollior, mitior, et non satis rigida punitio; quæ superiùs à Bernardo dicta est *lentitudo* vel *remissio* seu defectus acrimoniæ ad puniendum illud quod est punitione dignum. Qualis in Heli sacerdote notatur, I. *Reg.*, II, etc.

(1) Hinc apud Ciceronem, in *Rhetoricis ad Herennium*, quæ alteri tamen auctori tribuuntur, sic definitur ut sit *in animo continens moderatio cupiditatum*, sicut lib. III, § 8, videre est; et § 9, *quæ modum unicuique rei statuit, etc.*

concupiscences des plaisirs du toucher. Or, là où une vertu principale règle spécialement ce qui a le plus d'importance, il faut qu'il y ait encore une autre vertu qui s'occupe des choses moins difficiles : car toute la vie de l'homme doit être réglée par la vertu. C'est ainsi qu'après la magnificence qui a pour objet les grandes dépenses, on trouve la libéralité qui dirige les dépenses médiocres. Il étoit donc nécessaire qu'il y eût aussi une vertu qui modérât les choses de moindre importance, où la règle n'est pas si difficile à suivre. Cette vertu s'appelle la modestie, et s'adjoint à la tempérance comme à la vertu principale.

Je réponds aux arguments : 1° On donne quelquefois le nom général aux choses du dernier rang : c'est ainsi que le nom commun des anges désigne spécialement les esprits célestes du dernier ordre. De même le mode, que l'on observe généralement en toute vertu, a servi spécialement à nommer la vertu qui donne la mesure, la règle aux choses de moindre importance.

2° Certains objets, un vin fort par exemple, ont besoin d'être tempérés à cause de leur violence; mais la modération est requise en tous. C'est pourquoi la tempérance s'attache aux passions violentes, et la modestie aux médiocres (1).

3° La modestie est prise ici dans son sens général, pour la mesure qui est requise en toute vertu.

grande et stable. » On ne sauroit nier, en effet, la puissance de la modestie, qui gagne tous les cœurs; et saint Grégoire écrivoit à Justin, prêteur de Sicile : « La modestie de votre démarche vous faisoit aimer de ceux même qui ne l'eussent point voulu. »

(1) La vertu principale règle ce qu'il y a de plus difficile, et les vertus secondaires les choses où la difficulté est moins grande. Le mode d'action est donc le même; il n'y a de différence que dans la matière ou l'objet de la vertu. Ainsi la force soutient l'ame contre la crainte dans les périls de mort, et ses vertus secondaires, la magnanimité, la patience, etc., la soutiennent dans les grandes entreprises, où les dangers sont moindres cependant que dans les occasions qui mettent la vie en péril.

---

quibus difficillimum est moderari; scilicet circa concupiscentias delectationum tactûs. Ubicumque autem est aliqua virtus specialiter circa aliquod maximum, oportet esse aliam virtutem circa ea quæ mediocriter se habent; eo quòd oportet quantum ad omnia, vitam hominis secundùm virtutes esse regulatam; sicut suprà dictum est (qu. 134, art. 3, ad 1), quòd magnificentia est circa magnos sumptus pecuniarum; præter quam est necessaria liberalitas quæ fit circa mediocres sumptus. Unde necessarium est quòd sit quædam virtus moderativa in aliis mediocribus, in quibus non est ita difficile moderari : et hæc virtus vocatur *modestia*, et adjungitur temperantiæ tanquam principali.

Ad primum ergo dicendum, quòd nomen commune quandoque appropriatur his quæ sunt infima; sicut nomen commune angelorum appropriatur infimo ordini angelorum. Ita etiam et modus qui communiter observatur in qualibet virtute, appropriatur specialiter virtuti quæ in minimis modum ponit.

Ad secundum dicendum, quòd aliqua indigent temperatione propter suam vehementiam; sicut forte vinum temperatur. Sed moderatio requiritur in omnibus. Et ideo temperantia magis se habet ad passiones vehementes, modestia verò ad mediocres.

Ad tertium dicendum, quòd modestia accipitur ibi modo communiter sumpto, prout requiritur in omnibus virtutibus.

ARTICLE II.

La modestie a-t-elle seulement pour objet les actes extérieurs?

Il paroît que la modestie a seulement pour objet les actes extérieurs. 1° Les mouvements intérieurs des passions ne sauroient être connus des autres. Or, saint Paul recommande, *Philipp.*, IV, « que votre modestie soit connue de tous les hommes. » La modestie n'a donc pour objet que les actions extérieures.

2° Les vertus qui règlent les passions sont différentes de la vertu de justice qui règle les actions. Si donc la modestie, qui est une vertu, a pour objet les actions extérieures, elle ne pourra régler aussi plusieurs passions intérieures.

3° Une seule et même vertu ne sauroit avoir pour objet des choses qui appartiennent, les unes à l'appétit (ce qui est le propre des vertus morales), les autres à la connoissance (ce qui regarde les vertus intellectuelles), non plus que celles qui tiennent à l'irascible et au concupiscible. Si donc la modestie est une vertu, elle ne sauroit avoir tant d'objets différents.

Mais il faut, au contraire, dans toutes ces choses, garder la mesure ou le mode, qui donne son nom à la modestie. Celle-ci les a donc toutes pour objet.

(Conclusion. — La modestie ne règle pas seulement les actions extérieures de l'homme, mais encore ses actes intérieurs.)

La modestie diffère de la tempérance en ce que celle-ci réprime les choses les plus difficiles, tandis que l'autre modère les choses de moindre importance. Les philosophes ont traité ce sujet de différentes façons. Partout où ils ont trouvé quelque raison de bien ou quelque difficulté

ARTICULUS II.

Utrùm modestia sit solùm circa exteriores actus.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd modestia sit solùm circa exteriores actiones. Interiores enim motus passiouum aliis noti esse non possunt. Sed Apostolus *ad Philipp.*, IV, mandat ut « modestia nostra nota sit omnibus hominibus. » Ergo modestia est solùm circa exteriores actiones.

2. Præterea, virtutes quæ sunt circa passiones, distinguuntur à virtute justitiæ, quæ est circa operationes. Sed modestia videtur esse una virtus. Si ergo est circa operationes exteriores, non erit circa aliquas interiores passiones.

3. Præterea, nulla virtus una et eadem est circa ea quæ pertinent ad appetitum (quod est proprium virtutum moralium) et circa ea quæ pertinent ad cognitionem, quæ est propria virtutum intellectualium; neque etiam circa ea quæ pertinent ad irascibilem et concupiscibilem. Si ergo modestia est una virtus, non potest esse circa omnia prædicta.

Sed contra, in omnibus prædictis oportet observare modum à quo *modestia* dicitur. Ergo circa omnia prædicta est modestia.

(Conclusio. — Modestia non modo circa exteriores, sed etiam circa interiores hominum actiones versatur, ut earum moderatrix.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), modestia differt à temperantia, in hoc quòd temperantia est moderativa eorum quæ difficillimum est refrænare; modestia autem est moderativa eorum quæ in hoc mediocriter se habent. Diversimodè autem aliqui de modestia videntur esse locuti. Ubicumque enim

spéciale, ils l'ont retiré à la modestie, pour ne lui laisser que la modération des objets les moins importants. Mais tous ont reconnu la difficulté particulière de réprimer les plaisirs du toucher, et c'est pourquoi ils ont tous distingué la tempérance de la modestie. En outre, Cicéron vit un bien spécial dans la mitigation des peines, ce qui lui fit séparer la clémence de la modestie, à laquelle il ne donne que les choses communes à régler. Ces choses sont au nombre de quatre. La première est un mouvement de l'ame qui la porte à s'attribuer quelque excellence, mouvement qui est réprimé par l'*humilité*. La seconde est un désir déréglé de connoître ou d'apprendre, désir que modère la *studiosité* (1), qui est opposée à la curiosité. La troisième tient aux mouvements et aux actions du corps, qui doivent être honnêtes, décents, dans les jeux aussi bien que dans les actions sérieuses. La quatrième se rapporte aux ornements extérieurs, comme les vêtements et les autres choses de ce genre. Quelques-uns ont fait de plusieurs de ces objets la matière de vertus spéciales, comme Andronic, par exemple, qui distingue la mansuétude, la simplicité, l'humilité, et d'autres vertus de ce genre, ainsi que nous l'avons dit plus haut, quest. CXLIII. Aristote fait aussi du plaisir du jeu l'objet d'une vertu qu'il appelle l'*eutrapélie*, I, II, quest. LX, art. 5. Mais toutes ces choses sont comprises dans la modestie, selon le sens que lui donne Cicéron. Et ainsi cette vertu a pour objet non-seulement les actions extérieures, mais encore les actes intérieurs.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Paul parle ici de la modestie en

(1) Il y a beaucoup d'orgueil dans ce désir insatiable de connoître ou d'apprendre, que notre saint auteur appelle ici le vice de la curiosité. L'homme ne recherche le plus souvent en ces études déréglées que le plaisir de se croire au-dessus des autres et d'acquérir de la gloire par l'éclat de ses travaux. Ce n'est pas la vérité qu'il cherche uniquement, mais son élévation et la louange des hommes. C'est de ces savants que l'Apôtre disoit « qu'ils apprennent toujours, sans jamais parvenir à la science de la vérité. » A ce vice, devenu si commun de nos jours, saint Thomas oppose une vertu qu'il appelle la studiosité, c'est-à-dire l'amour réglé

---

consideraverunt aliquam specialem rationem boni vel difficultatis in moderando, illud subtraxerunt modestiæ, relinquentes modestiam circa minora. Manifestum est autem omnibus quòd refrænatio delectationum tactûs specialem quamdam difficultatem habet : unde omnes temperantiam à modestia distinxerunt. Sed præter hoc Tullius consideravit quoddam speciale bonum esse in moderatione pœnarum : et ideo etiam clementiam subtraxit modestiæ, ponens modestiam circa communia quæ relinquuntur moderanda. Quæ quidem videntur esse quatuor; quorum unum est motus animi ad aliquam excellentiam, quam moderatur *humilitas*. Secundum autem est desiderium eorum quæ pertinent ad cognitionem, et hoc moderatur *studiositas*, quæ opponitur curiositati. Tertium autem, quòd pertinet ad corporales motus et actiones; ut scilicet decenter et honestè fiant, tam in his quæ seriò quàm in his quæ ludo aguntur. Quartum autem est, quod pertinet ad exteriorem apparatum ; putà in vestibus et in aliis hujusmodi. Sed circa quædam eorum alii posuerunt quasdam speciales virtutes; sicut Andronicus « mansuetudinem, simplicitatem, humilitatem, » et alia hujusmodi de quibus supra dictum est (qu. 143). Aristoteles etiam circa delectationem ludorum posuit *eutrapeliam* (ut dictum est 1, 2, qu. 60, art. 5). Quæ omnia continentur sub modestia, secundùm quòd à Tullio accipitur. Et hoc modo modestia se habet non solùm circa exteriores actiones, sed etiam circa interiores.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus

tant qu'elle règle les actes extérieurs. Du reste, la modération des actes intérieurs peut se manifester par des signes extérieurs (1).

2° On comprend sous le nom de modestie plusieurs vertus que certains philosophes ont cru différentes. Rien n'empêche donc qu'elle ait pour objet des choses qui exigent diverses vertus. Il y a cependant moins de différence entre les parties de la modestie qu'entre la justice, qui règle les actions, et la tempérance, qui règle les passions. Car dans les actes et les passions qui n'offrent d'autre difficulté que celle de les modérer, il ne sauroit y avoir que l'objet d'une seule vertu, consistant en cette modération.

Et ainsi se trouve résolue la troisième objection.

QUESTION CLXI.

Des diverses espèces de modestie, et d'abord de l'humilité.

Nous nous occuperons ensuite des diverses espèces de modestie. Nous traiterons, premièrement, de l'humilité, et de l'orgueil qui lui est opposé. Secondement, de la studiosité, et de la curiosité qui lui est opposée. Troisièmement, de la modestie, en tant qu'elle règle les paroles et les faits. Quatrièmement, de la modestie, en tant qu'elle concerne l'ornement extérieur.

de l'étude. Cette vertu appartient à la modestie, puisqu'elle modère l'excès qui peut se rencontrer dans la recherche de la science.

(1) Non-seulement la modération des sentiments intérieurs se traduit généralement au dehors, mais quand elle arrive à la perfection, comme dans les saints par exemple, elle devient la plus éloquente des prédications. Quand saint François passoit dans les rues d'Assise, son air modeste et recueilli, l'humilité de ses regards, inspiroient l'amour de la vertu et touchoient les pécheurs. Le saint en avoit eu plus d'une fois la preuve; et pour faire comprendre à ses

---

loquitur de modestia prout est circa exteriora. Et tamen etiam interiorum moderatio manifestari potest per quædam exteriora signa.

Ad secundum dicendum, quòd sub modestia continentur diversæ virtutes quæ à diversis assignantur: unde nihil prohibet modestiam esse circa ea quæ requirunt diversas virtutes. Et tamen non est tanta diversitas inter partes modestiæ ad invicem, quanta est justitiæ (quæ est circa operationes) ad temperantiam, quæ est circa passiones; quia in actionibus et passionibus in quibus non est aliqua excellens difficultas ex parte materiæ, sed solum ex parte moderationis, non attenditur virtus nisi una; scilicet secundùm rationem moderationis.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

QUÆSTIO CLXI.

De speciebus modestiæ, et primo de humilitate, in sex articulos divisa.

Postea considerandum est de speciebus modestiæ. Et 1° de humilitate, et superbia, quæ ei opponitur. 2° De studiositate et curiositate ipsi opposita. 3° De modestia, secundùm quòd est in verbis vel in factis. 4° De modestia, secundùm quòd est circa exteriorem cultum.

Sur l'humilité, nous examinerons six choses : 1° L'humilité est-elle une vertu ? 2° Consiste-t-elle dans l'appétit ou dans le jugement de la raison ? 3° Doit-on par humilité se soumettre à tout le monde ? 4° Est-elle une partie de la modestie ou de la tempérance ? 5° Quel rapport a-t-elle avec les autres vertus ? 6° Des degrés de l'humilité.

ARTICLE I.

L'humilité est-elle une vertu?

Il paroît que l'humilité n'est pas une vertu. 1° La vertu implique l'idée du bien. Or, l'humilité paroît emporter l'idée d'une punition, selon ce passage du Psaume CIV : « Ils l'humilièrent en enchaînant ses pieds (1). » L'humilité n'est donc pas une vertu.

2° La vertu et le vice sont opposés. Or, l'humilité implique quelquefois l'idée du vice : « Il y en a, dit l'Ecclésiastique, XIX, qui s'humilient par perversité. » L'humilité n'est donc pas une vertu.

3° Aucune vertu n'est contraire à une autre vertu. Or, l'humilité paroît opposée à la magnanimité ; car celle-ci tend aux grands honneurs, que repousse l'humilité. L'humilité n'est donc point une vertu.

4° « La vertu est l'état de l'homme parfait, » dit le Philosophe, *Phys.*, VII, text. 17 et 18. Or, l'humilité convient aux hommes imparfaits ; aussi ne se trouve-t-elle point en Dieu, qui ne peut se soumettre à personne. L'humilité n'est donc point une vertu.

5° Toute vertu morale a pour objet les actions ou les passions, *Ethic.*,

disciples la puissance de la modestie, il disoit à son compagnon quand il sortoit : Allons prêcher, mon Frère. Les infidèles eux-mêmes ne purent résister toujours à l'ascendant qu'exerçoit sur eux l'humilité extérieure des saints. C'est pourquoi saint Paul recommande « que notre modestie soit connue de tous, » des fidèles pour les édifier, des infidèles pour les gagner à Jésus-Christ.

(1) Le Psalmiste parle ici du patriarche Joseph que Putiphar avoit fait mettre en prison pour le crime dont sa femme l'avoit faussement accusé : « Il envoya devant eux, dit David,

---

Circa humilitatem quæruntur sex : 1° Utrùm humilitas sit virtus. 2° Utrùm consistat in appetitu vel in judicio rationis. 3° Utrùm aliquis per humilitatem se debeat omnibus subjicere. 4° Utrùm sit pars modestiæ vel temperantiæ. 5° De comparatione ejus ad alias virtutes. 6° De gradibus humilitatis.

ARTICULUS I.

Utrùm humilitas sit virtus.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd humilitas non sit virtus. Virtus enim importat rationem boni. Sed humilitas videtur importare rationem mali pœnalis ; secundùm illud *Psalm.* CIV : « Humiliaverunt in compedibus pedes ejus. » Ergo humilitas non est virtus.

2. Præterea, virtus et vitium opponuntur. Sed humilitas quandoque sonat in vitium. Dicitur enim *Eccles.*, XIX : « Est qui nequiter se humiliat. » Ergo humilitas non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus opponitur alii virtuti. Sed humilitas videtur opponi virtuti magnanimitatis, quæ tendit in magna ; humilitas autem refugit ipsa. Ergo videtur quòd humilitas non sit virtus.

4. Præterea, « virtus est dispositio perfecti, » ut dicitur in VII. *Physic.* (text. 17 et 18). Sed humilitas videtur esse imperfectorum : unde et Deo non convenit humiliari, quia nulli subjici potest. Ergo videtur quòd humilitas non sit virtus.

5. Præterea, omnis virtus moralis est circa actiones et passiones, ut dicitur in II. *Ethic.*,

II, 5 ou 6. Or, le Philosophe ne compte point l'humilité parmi les vertus qui ont les passions pour objet; et elle n'est pas non plus comprise dans la justice qui règle les actions. Elle n'est donc point une vertu.

Mais sur ce passage de saint Luc, I : « Il a regardé l'humilité de sa servante, » Origène, *Hom.* VIII, *super Lucam*, expose « que c'est avec raison que l'Ecriture loue l'humilité comme une vertu, puisque Notre-Seigneur a dit : Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur. »

(Conclusion. — L'humilité est une vertu qui affermit l'esprit, et l'empêche de s'élever d'une manière déréglée.)

Le bien difficile excite dans l'appétit un double mouvement, l'un d'attraction en raison de sa bonté, l'autre de répulsion en raison de sa difficulté; ce qui produit encore un double mouvement, l'un d'espérance, l'autre de désespoir. Or, nous avons dit précédemment, I, II, quest. LXI, art. 4, qu'à l'égard des mouvements d'impulsion ou d'attraction qui sont dans l'appétit, il devoit y avoir une vertu morale qui les modérât et les réprimât. Quant aux mouvements de rejet ou de répulsion, il doit y avoir aussi une vertu morale qui affermisse contre eux et empêche d'y céder lâchement. Il faut donc reconnoître qu'une double vertu est nécessaire pour régler l'appétit du bien difficile : l'une qui modère, qui réprime les tendances de l'esprit à s'élever d'une manière déréglée, et c'est ce que fait l'humilité; l'autre qui l'affermisse contre le désespoir ou découragement, et qui l'excite à la poursuite des grandes choses dans la mesure de la raison, et c'est ce que fait la magnanimité. D'où il ressort évidemment que l'humilité est une vertu.

Je réponds aux arguments : 1° Selon saint Isidore, *Etymolog.*, X,

un homme, Joseph, qui fut vendu pour être esclave. Il fut humilié par les chaînes qu'on lui mit aux pieds; le fer transperça son ame, jusqu'à ce que sa parole fût accomplie. » *Ps.* CIV, 17 et 18.

(cap. 5, sive 6). Sed humilitas non connumeratur à Philosopho inter virtutes, quæ sunt circa passiones; nec etiam continetur sub justitia, quæ est circa actiones. Ergo videtur quòd non sit virtus.

Sed contra est, quod Origenes exponens illud *Luc.*, I, dicit : « Respexit humilitatem ancillæ suæ, » (*homil.* VIII. *super Luc.*) : « Propriè in Scripturis una de virtutibus humilitas prædicatur : Ait quippe Salvator : Discite à me quia mitis sum et humilis corde. »

(Conclusio. — Humilitas est virtus, qua animus firmatur, ne inordinate tollatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 23, art. 2), cùm de passionibus ageretur, bonum arduum habet aliquid unde attrahit appetitum, scilicet ipsam rationem boni; et habet aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipiscendi; secundùm quorum primum insurgit motus spei; et secundùm aliud, motus desperationis. Dictum est autem supra (1, 2, qu. 61, art. 4), quòd circa motus appetitivos qui se habent per modum impulsionis, oportet esse virtutem moralem moderantem et refrænantem. Circa illos autem qui se habent per modum retractionis et resilitionis ex parte appetitûs, oportet esse virtutem moralem firmantem et impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus : Una quidem, quæ temperet et refrænet animum, ne immoderatè tendat in excelsa : et hoc pertinet ad virtutem humilitatis. Alia verò quæ firmet animum contra desperationem, et impellat ipsum ad prosecutionem magnorum, secundùm rationem rectam : et hæc est magnanimitas. Et sic patet quòd humilitas est quædam virtus.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Isidorus dicit in lib. *Etymol.* (vel *Originum*, lib.

« humble signifie penché vers la terre, attaché aux choses infimes; » ce qui peut arriver de deux façons. D'abord par une cause extrinsèque, lorsque, par exemple, un homme est abaissé par un autre; et dans ce cas l'humilité est une peine. En second lieu, par une cause intrinsèque et souvent bonne, lorsque, par exemple, connoissant ses défauts, on s'en tient aux choses basses dans une juste mesure. C'est ainsi qu'Abraham dit au Seigneur, *Genèse*, XVIII : « Je parlerai à mon Seigneur, quoique je ne sois que cendre et poussière. » Et c'est en ce sens que l'humilité est une vertu. Cet abaissement peut cependant aussi être mauvais, lorsque, par exemple, l'homme « ne comprenant pas son honneur, se compare aux animaux sans raison, et se fait semblable à eux, » *Psalm.* XLVIII.

2° L'humilité, en tant que vertu, implique un louable abaissement; mais cet abaissement peut être feint et ne consister qu'en des signes extérieurs. Saint Augustin dit de cette fausse humilité, dans une de ses lettres, qu'elle marque un grand orgueil, parce qu'elle prouve un vif désir de gloire. Mais quand l'humilité est vraiment une vertu, elle ne consiste pas seulement dans les signes extérieurs, mais principalement dans l'élection intérieure de l'ame, comme le montre le Philosophe, *Ethic.*, II, 4 ou 5.

3° L'humilité empêche l'appétit de tendre au grand d'une manière déréglée, tandis que la magnanimité y pousse l'esprit dans la mesure de la droite raison. D'où il suit qu'il n'y a aucune opposition entre la magnanimité et l'humilité, et qu'elles s'accordent toutes deux en ce que demande la raison (1).

(1) Notre saint auteur a déjà montré, en parlant de la magnanimité, que l'humilité n'étoit point opposée à cette vertu; elle en est au contraire le complément et comme le contrepoids nécessaire. Sans humilité l'homme ne sauroit véritablement se connoître, et il risque fort de s'abuser en se lançant dans des entreprises, il est vrai, grandes et généreuses, mais qui dépassent ses forces. De là ces chutes honteuses, qui jettent l'ame dans le découragement et

---

X), « humilis dicitur quasi humi acclivis, id est, imis inhærens. » Quod quidem contingit dupliciter : Uno modo, ex principio extrinseco, putà cùm aliquis ab alio dejicitur : et sic humilitas est pœna. Alio modo, à principio intrinseco : et hoc potest fieri quandoque quidem bene; putà cùm aliquis considerans suum defectum, tenet se in infimis secundùm suum modum; sicut Abraham dixit ad Dominum, *Genes.*, XVIII : « Loquar ad Dominum meum cùm sim pulvis et cinis; » et hoc modo humilitas ponitur virtus. Quandoque autem potest fieri malè; putà cùm homo « honorem suum non intelligens, comparat se jumentis insipientibus et similis fit illis » (Psalm. XLVIII).

Ad secundum dicendum, quòd sicut dictum est (ad 1), humilitas secundùm quòd est virtus, in sui ratione importat quamdam laudabilem dejectionem in ima. Hoc autem quandoque fit solùm secundùm signa exteriora secundùm fictionem : unde hæc est falsa humilitas, de qua Augustinus dicit in quadam epistola quòd est magna superbia; quia scilicet videtur tendere ad excellentiam gloriæ. Quandoque autem fit secundùm interiorem motum animæ : et secundùm hoc humilitas quæ propriè ponitur virtus, non consistit in exterioribus, sed principaliter in interiori electione mentis, ut patet per Philosophum in lib. II. *Ethic.* (cap. 4, vel 5).

Ad tertium dicendum, quòd humilitas reprimit appetitum, ne tendat in magna præter rationem rectam. Magnanimitas autem animum ad magna impellit secundùm rationem rectam : unde patet quòd magnanimitas non opponitur humilitati, sed conveniunt in hoc quòd utraque est secundùm rationem rectam.

4° Il y a deux sortes de perfection : l'une absolue, qui exclut tout défaut en soi et toute infériorité. Ce genre de perfection n'appartient qu'à Dieu, qui, par conséquent, ne peut s'humilier dans sa nature divine, mais seulement dans la nature humaine qu'il s'est unie. L'autre sorte de perfection n'est que relative, et dépend de la nature, de l'état ou du temps; c'est de cette façon qu'un homme vertueux est parfait. Mais cette perfection n'est rien en comparaison de celle de Dieu, selon cette parole d'Isaïe, XL : « Toutes les nations sont devant vous comme si elles n'étoient pas. » Et c'est pourquoi l'humilité convient à tout homme.

5° Le Philosophe traitoit des vertus dans leur rapport avec la vie civile, dans laquelle un homme se soumet à un autre, selon l'ordre de la loi; aussi l'humilité se trouvoit-elle comprise dans la justice légale (1). Mais en tant que vertu spéciale, l'humilité marque principalement la soumission de l'homme à Dieu, et à cause de Dieu aux autres hommes devant lesquels il s'humilie.

ARTICLE II.

L'humilité consiste-t-elle dans l'appétit?

Il paroît que l'humilité ne consiste pas dans l'appétit, mais dans le jugement de la raison. 1° L'humilité est opposée à l'orgueil, qui consiste

quelquefois dans le désespoir. On se croyoit un homme magnanime, un grand homme, et l'impitoyable réalité n'a fait voir en nous qu'un homme médiocre. Que d'avortements, de chutes de ce genre ne compte-t-on pas en ce siècle, où l'humilité n'est plus même connue de nom d'un grand nombre d'hommes, où l'on prend ses désirs pour des facultés, et son orgueil pour du génie!

(1) Les anciens ne pouvoient comprendre l'humilité telle que notre Seigneur nous l'a fait connoître. Aristote n'alloit pas au-delà d'une subordination légale, c'est-à-dire d'une soumission des inférieurs aux supérieurs en vue de la loi. Mais comment eût-il deviné l'humilité chrétienne? Notre Seigneur seul pouvoit nous révéler ce mélange de grandeur et de bassesse qui compose la nature de l'homme. De nous-mêmes nous ne sommes rien, et moins que rien,

---

Ad quartum dicendum, quòd *perfectum* dicitur aliquid dupliciter. Uno modo simpliciter, in quo scilicet nullus defectus invenitur, nec secundùm suam naturam, nec per respectum ad aliquid aliud : et sic solus Deus est perfectus, cui secundùm naturam divinam non competit humilitas, sed solùm secundùm naturam assumptam. Alio modo potest dici aliquid *perfectum* secundùm quid; putà secundùm suam naturam, aut statum, aut tempus : et hoc modo homo virtuosus est perfectus : cujus tamen perfectio, in comparatione ad Deum, deficiens invenitur; secundùm illud *Isaiæ*, XL : « Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo. » Et sic cuilibet homini potest convenire humilitas.

Ad quintum dicendum, quòd Philosophus intendebat agere de virtutibus, secundùm quòd ordinantur ad vitam civilem, in qua subjectio unius hominis ad alterum, secundùm legis ordinem determinatur : et ideo continetur sub justitia legali. Humilitas autem secundùm quòd est specialis virtus, præcipuè respicit subjectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subjicit.

ARTICULUS II.

Utrùm humilitas consistat circa appetitum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd humilitas non consistat circa appetitum; sed magis circa judicium rationis. Humilitas enim superbiæ opponitur. Sed superbia maximè con

(1) De his etiam infrà, art. 6, in corp., et qu. 165, art. 3, ad 2.

urtout dans les choses qui se rapportent à la connoissance. Saint Grégoire lit en effet, XXXIV. *Moral.*, 17 ou 18, que « quand l'orgueil du cœur s'étend au dehors et gagne le corps, il se montre d'abord dans les yeux. » Aussi lit-on au Psaume CXXX : « Seigneur, mon cœur ne s'est point enflé et mes yeux ne se sont point élevés. » Or, les yeux servent surtout à acquérir la connoissance des choses. L'humilité a donc aussi pour objet la connoissance, qui nous donne une basse estime de nous-même.

2° « L'humilité, dit saint Augustin, *De virginit.*, I, est presque toute la discipline chrétienne. » Celle-ci ne comprend donc rien qui répugne à l'humilité. Or, elle nous exhorte à désirer les meilleures choses, selon cette parole de saint Paul, I. *Cor.*, XII : « Recherchez les meilleurs dons. » L'humilité ne doit donc pas réprimer le désir des choses difficiles, mais l'estime de soi.

3° Il faut que ce soit la même vertu qui réprime les mouvements superflus, et qui affermisse l'esprit contre les répulsions exagérées, de même que la force réprime l'audace et affermit l'esprit contre la crainte. Or, la magnanimité donne à l'ame la fermeté nécessaire pour surmonter les difficultés qui se rencontrent dans la poursuite des grandes choses. Si donc l'humilité avoit pour objet de réprimer le désir de ces grandes choses, elle ne pourroit être une vertu distincte de la magnanimité, ce qui est faux. Elle n'a donc pas pour objet le désir de ce qui est grand, mais l'estime de soi.

ar le péché est encore au-dessous du néant; mais nous sommes grands par les dons que Dieu a mis en nous. C'est pourquoi, en considérant notre bassesse, nous pouvons nous humilier devant tous les hommes, qui ont tous reçu, à des degrés différents, les dons de Dieu; comme les autres peuvent s'humilier devant nous par le même motif : *In humilitate superiores sibi invicem arbitrantes.* L'honneur que nous rendons ainsi aux dons de Dieu, remonte jusqu'à Dieu même, en même temps que la reconnoissance de notre bassesse appelle sa miséricorde sur nos péchés, en le faisant souvenir de la foiblesse de notre nature. Mais comment les anciens eussent-ils soupçonné ces admirables sentiments, qui font honorer Dieu *en esprit et en vérité*, en même temps qu'ils unissent les hommes par les liens les plus forts et les plus doux?

---

istit in his quæ pertinent ad cognitionem. Dicit enim Gregorius XXXIV. *Moral.* (cap. 17, vel 18), quòd « superbia cordis cùm exteriùs usque ad corpus extenditur, priùs per oculos indicatur. » Unde et in *Psalm.* CXXX. dicitur : « Domine, non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei. » Oculi autem maximè deserviunt cognitioni. Ergo videtur quòd humilitas maximè sit circa cognitionem, per quam de se aliquis æstimat parva.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De virginit.* (cap. 1), quòd « humilitas penè tota disciplina christiana est. » Nihil ergo quod in disciplina christiana continetur, repugnat humilitati. Sed in disciplina christiana admonemur ad appetendum meliora; secundùm illud I. *ad Cor.*, XII : « Æmulamini charismata meliora. » Ergo ad humilitatem non pertinet reprimere appetitum arduorum, sed magis æstimationem.

3. Præterea, ad eamdem virtutem pertinet refrænare superfluum motum, et firmare animum contra superfluam retractionem; sicut eadem fortitudo est quæ refrænat audaciam, et quæ firmat animum contra timorem. Sed magnanimitas firmat animum contra difficultates quæ accidunt in prosecutione magnorum. Si ergo humilitas refrænaret appetitum magnorum, sequeretur quòd humilitas non esset virtus distincta à magnanimitate : quod patet esse falsum. Non ergo humilitas consistit circa appetitum magnorum; sed magis circa æstimationem.

4° Andronic donne à l'humilité pour objet l'ornement extérieur. Il di en effet « qu'elle fait éviter le superflu dans les dépenses et les prépara tifs. » Elle n'a donc pas pour objet le mouvement de l'appétit.

Mais saint Augustin dit au contraire, *De pœnitentiâ*, que « l'homm humble est celui qui aime mieux s'abaisser dans la maison du Seigneu que d'habiter dans les tentes des pécheurs. » Or, l'élection se rapporte l'appétit. L'humilité a donc l'appétit pour objet plutôt que l'estime.

(Conclusion. — Le propre de l'humilité est de diriger et de modérer l mouvement de l'appétit.)

Le propre de l'humilité est d'empêcher qu'on ne s'élève au-dessus d soi. Pour cela il est nécessaire que l'on sache en quoi l'on est inférieur e ce qui dépasse les forces. La connoissance de nos défauts fait donc part de l'humilité et lui sert de règle pour diriger l'appétit. Mais c'est dan l'appétit même que l'humilité consiste essentiellement ; et c'est pourquo son objet propre est de diriger et de modérer le mouvement de l'appétit

Je réponds aux arguments : 1° L'élévation des yeux est un signe d'or gueil, parce qu'il exclut le respect et la crainte. Les hommes timides e honteux ont en effet l'habitude de baisser les yeux, comme s'ils n'osoien se comparer aux autres. Mais il ne suit pas de là que l'humilité consist essentiellement dans la connoissance.

2° Il est contre l'humilité de prétendre à de grandes choses par confianc en ses propres forces ; mais il n'est pas contraire à cette vertu d'y pré tendre en s'appuyant sur le secours de Dieu, puisque plus on s'humili devant lui, plus on s'élève à ses yeux ; ce qui fait dire à saint Augustin *De pœnitentiâ*, « qu'il est bien différent de s'élever vers Dieu, ou d

---

4. Præterea, Andronicus ponit humilitatem circa exteriorem cultum. Dicit enim quòd « humilitas est appetitus non superabundans sumptibus et præparationibus. » Ergo non est circa motum appetitûs.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in libro *De pœnitentia*, quòd « humilis est qui eligit abjici in domo Domini, magis quàm habitare in tabernaculis peccatorum. » Sed electio pertinet ad appetitum. Ergo humilitas consistit circa appetitum magis quàm circa æstimationem.

(Conclusio. — Humilitas propriè est directiva et moderativa motûs appetitûs.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), ad humilitatem propriè pertinet ut aliquis reprimat seipsum, ne feratur in ea quæ sunt supra se. Ad hoc autem necessarium est ut aliquis cognoscat id in quo deficit à proportione ejus quod suam virtutem excedit : et ideo cognitio proprii defectûs pertinet ad humilitatem, sicut regula quædam directiva appetitûs. Se in ipso appetitu consistit humilitas essentialite Et ideo dicendum est quòd humilitas propr est directiva et moderativa motûs appetitûs.

Ad primum ergo dicendum, quòd extollent oculorum est quoddam signum superbiæ, quantum excludit reverentiam et timorem. Co sueverunt enim timentes et verecundati, ma mè oculos deprimere, quasi non audentes se ali comparare. Non autem ex hoc sequitur quòd h militas essentialiter circa cognitionem consist

Ad secundum dicendum, quòd tendere in a qua majora ex propriarum virium confiden humilitati contrariatur. Sed quòd aliquis ex co fidentia divini auxilii in majora tendat, h non est contra humilitatem ; præsertim cùm hoc aliquis magis apud Deum exaltetur, qu eis se magis per humilitatem subjicit. Unde A gustinus dicit in libro *De pœnitentia* (1) « Aliud est levare se ad Deum, aliud est lev

(1) Vel Homil. L, ubi suprà verbis inter mox indicata interjectis; quibus etiam add *Alia enim est soliditas magnitudinis* (in humili), *alia inanitas inflationis* (in superbo)

élever contre Dieu; car Dieu relève celui qui s'abaisse devant lui, tandis ı'il renverse celui qui s'élève contre lui. »

3° C'est pour le même motif, c'est-à-dire parce que l'homme doit pré-rer ce qui est raisonnable aux périls de mort, que la force réprime ıudace et affermit l'ame contre la crainte. Mais c'est par des motifs diffé-nts que l'humilité réprime la présomption de l'espérance, et que la agnanimité affermit l'ame contre le désespoir. Car cet affermissement a ur but l'acquisition d'un bien propre, dont l'homme se fût rendu in-gne et qu'il eût perdu par le désespoir; tandis que le motif qui fait primer les espérances présomptueuses est pris du respect dû à Dieu, de bligation où est l'homme de ne point sortir du rang que Dieu lui a signé (1). L'humilité a donc pour base principale la soumission due à eu. C'est pourquoi saint Augustin, lib. *De serm. Dom. in monte*, I, 9, i, par la pauvreté d'esprit, entend l'humilité, attribue cette vertu au n de crainte, par lequel l'homme révère Dieu. On voit que la force agit pas envers l'audace comme l'humilité avec l'espérance. Car la force sert plus de l'audace qu'elle ne la réprime, et l'excès de cette passion i est moins opposé que le défaut. L'humilité, au contraire, réprime spérance et la confiance en soi, plutôt qu'elle ne s'en sert, et l'excès ce genre lui est plus opposé que le défaut.

4° La superfluité dans les préparatifs et les dépenses extérieures vient

(1) On voit de quelle utilité sont les vertus chrétiennes, et en particulier celle de l'humilité, ır le maintien de l'ordre social. D'où viennent la plupart des révolutions? si ce n'est du ir orgueilleux qui pousse les hommes à sortir du rang que Dieu leur a assigné. On n'est nt content de sa médiocrité; on se lasse d'obéir toujours; on se croit capable de diriger at, et l'on veut commander à son tour. Quand ce désir de changement, d'élévation, a né les masses, le mouvement devient irrésistible, et les révolutions succèdent aux révolu s jusqu'à ce que la société périsse dans ces bouleversements, ou soit rétablie sur ses bases la puissance de la grace et le retour du peuple à la pratique de la vertu. Autrefois nos s vivoient et mouroient heureux dans la condition où Dieu les avoit placés. Chacun oit à son rang, comme le soldat à son poste. Dans l'ordre social on respectoit l'ordre de ı. L'humilité vaut mieux qu'une armée pour assurer la paix et le repos des empires.

ontra Deum : Qui ante illum se projicit, illo erigitur : Qui adversùs illum se erigit, illo projicitur. »

d tertium dicendum, quòd in fortitudine ınitur eadem ratio refrænandi audaciam, et ıandi animum contra timorem. Utriusque n ratio est ex hoc quòd homo bonum ra-his debet periculis mortis præferre, sed in re-nando præsumptionem spei, quod pertinet ad nilitatem, et in firmando animum contra perationem, quod pertinet ad magnanimita-est alia et alia ratio. Nam ratio firmandi mum contra desperationem, est adeptio pro-boni, ne scilicet desperando homo se in-num reddat bono quod sibi competebat. Sed reprimendo præsumptionem spei, ratio præ-ıa sumitur ex reverentia divina, ex qua contingit ut homo non plus sibi attribuat quàm sibi competat secundùm gradum quem est à Deo sortitus : unde humilitas præcipuè videtur importare subjectionem hominis ad Deum. Et propter hoc Augustinus in lib. *De serm. Dom. in monte* (lib. 1, cap. 9), humilitatem quam intelligit per paupertatem spiritûs, attribuit dono timoris, quo homo Deum reveretur. Et inde est quòd fortitudo aliter se habet ad audaciam, quàm humilitas ad spem. Nam fortitudo plus utitur audaciâ quam eam reprimat : unde superabundantia est ei similior quàm defectus. Humiliatus autem plus reprimit spem et fiduciam de seipso, quàm utatur ; unde magis opponitur ei abundantia quàm defectus.

Ad quartum dicendum, quòd superabundantia in exterioribus sumptibus et præparationibus

d'une sorte de jactance, qui est réprimée par l'humilité. Et, sous ce rapport, l'humilité consiste secondairement dans les choses extérieures, en tant qu'elles sont les signes du mouvement intérieur de l'appétit.

ARTICLE III.

L'homme doit-il, par humilité, se soumettre à tout le monde?

Il paroît que l'homme ne doit pas, par humilité, se soumettre à tout le monde. 1° L'humilité consiste principalement dans la soumission de l'homme à Dieu. Mais il ne faut pas rendre à l'homme l'honneur qui n'est dû qu'à Dieu, comme il est évident pour tous les actes de lâtrie. L'homme ne doit donc pas, par humilité, se soumettre à l'homme.

2° « L'humilité, dit saint Augustin, *De naturâ et gratiâ*, XXXIV, doit se placer dans la vérité, et non dans la fausseté. » Or, ceux qui sont au rang suprême ne pourroient se soumettre à leurs inférieurs sans fausseté. L'homme ne doit donc pas se soumettre à tous par humilité.

3° On ne doit jamais faire une chose qui nuise au salut du prochain. Or, si l'on se soumettoit à autrui par humilité, cela tourneroit à son détriment par l'orgueil qu'il en prendroit, ou le mépris que cela lui inspireroit : ce qui fait dire à saint Augustin, *in Regulâ*, « qu'il ne faut pas affoiblir l'autorité par une humilité trop grande. » L'homme ne doit donc pas se soumettre à tout le monde par humilité.

Mais saint Paul dit au contraire, *Philip.*, II : « Que chacun de vous regarde les autres comme supérieurs à lui, par humilité. »

(Conclusion. — Tout homme qui reconnoît en lui quelque défaut doit,

---

solet ad quamdam jactantiam fieri, quæ per humilitatem reprimitur. Et quantum ad hoc secundariò consistit in exterioribus, prout sunt signa interioris appetivi motûs.

ARTICULUS III.

Utrùm homo debeat se omnibus per humilitatem subjicere.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd homo non debeat se omnibus per humilitatem subjicere. Quia sicut dictum est (art. 2 ad 3), humilitas præcipuè consistit in subjectione hominis ad Deum. Sed id quod debetur Deo, non est homini exhibendum ; ut patet in omnibus actibus latriæ. Ergo homo per humilitatem non debet se homini subjicere.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De natura et gratia* (cap. 34) : « Humilitas collocanda est in parte veritatis, non in parte falsitatis. » Sed aliqui sunt in supremo statu; qui si se inferioribus subjicerent, absque falsitate hoc fieri non posset. Ergo homo non debet se omnibus per humilitatem subjicere.

3. Præterea, « nullus debet facere id quod vergat in detrimentum salutis alterius. » Sed si quis per humilitatem se alteri subjiciat, quandoque hoc vergeret in detrimentum illius cui se subjicit ; qui ex hoc superbiret, vel eum contemneret. Unde Augustinus dicit in *Regula* (2) : « Ne dum nimiùm servatur humilitas regendi frangatur authoritas. » Ergo homo per humilitatem non debet omnibus se subjicere.

Sed contra est, quod dicitur *Philip.*, II : « In humilitate superiores sibi invicem arbitrantes. »

(Conclusio. — Debet omnis homo defectum aliquem in se agnoscens, se alteri per humili-

(1) De his etiam infrà, art. 6, ad 1 ; et *ad Philip.*, II, lect., col. 2.

(2) Non sicut priùs indicabatur ad marginem, cap. 29, nisi vetusta forsan Augustini exemplaria sic habebant. Moderna verò uniformiter habent ut reponimus, etsi verbis paululùm immutatis, eodem tamen sensu.

par humilité, se soumettre aux autres, non pas indistinctement, mais à ceux qu'il croit ne pas avoir ce défaut.)

Il faut considérer en nous ce qui vient de Dieu et ce qui vient de l'homme. Tout ce qui est défaut vient de nous; tandis que tout ce qui tient au salut ou à la perfection vient de Dieu, selon cette parole du prophète Osée, XIII : « Ta perdition vient de toi, Israël; mais ton secours vient de moi seul. » Or, l'humilité a proprement pour objet le respect qui fait que l'homme se soumet à Dieu : nous devons donc, en considérant ce qui vient de nous, nous soumettre au prochain, en considération de ce que Dieu a mis en lui. L'humilité ne demande pas cependant que nous soumettions les dons de Dieu qui sont en nous à ceux qui apparoissent dans un autre. Car ceux qui reçoivent le don de Dieu savent qu'ils le possèdent, selon cette parole de saint Paul, I. *Cor.*, II : « Afin que nous connoissions ce que Dieu nous a donné. » Ce n'est donc pas blesser l'humilité que de préférer les dons que nous avons reçus de Dieu aux dons qui apparoissent dans les autres. C'est pourquoi saint Paul disoit, *Ephés.*, III : « Les générations qui nous ont précédés n'ont pas reçu une aussi grande connoissance de la vérité que celle qui a été révélée de nos jours aux saints apôtres. » L'humilité n'exige pas non plus que nous soumettions ce qui nous est propre à ce qui est propre au prochain : autrement il faudroit que chacun se regardât comme un pécheur plus coupable que tous les autres hommes, et saint Paul n'auroit pu dire sans blesser l'humilité, *Galat.*, II : « Nous sommes juifs par nature, et non pécheurs comme les gentils. » On peut cependant croire qu'il y a dans le prochain une vertu que nous n'avons pas, ou que nous avons des vices qu'il n'a pas, ce qui nous fait soumettre à lui par humilité (1).

(1) L'humilité chrétienne est une soumission raisonnable, *rationabile obsequium vestrum*.

---

tatem subjicere; non tamen cuivis homini promiscuè, sed illi demum in quo talem defectum non esse putat.)

Respondeo dicendum, quòd in homine duo possunt considerari; scilicet id quod est Dei, et id quod est hominis. Hominis autem est, quicquid pertinet ad defectum : sed Dei est quicquid pertinet ad salutem et perfectionem; secundùm illud *Oseæ*, XIII : « Perditio tua ex te (2), Israël; ex me tantùm auxilium tuum. » Humilitas autem sicut dictum est (art. 1, ad 1, et art. 2, ad 3), propriè respicit reverentiam qua homo Deo subjicitur : et ideo quilibet homo secundùm id quod suum est, debet se cuilibet proximo subjicere quantum ad id quod est Dei in ipso. Non autem hoc requirit humilitas ut aliquis id quod est Dei in seipso, subjiciat ei quod apparet esse Dei in altero. Nam illi qui dono Dei participant, cognoscunt ea se habere; secundùm illud I. *ad Cor.*, II : « Ut sciamus quæ à Deo donata sunt nobis. » Et ideo absque præjudicio humilitatis possunt dona quæ ipsi acceperunt, præferre donis Dei quæ aliis apparent collata : sicut Apostolus ad *Ephes.*, III, dicit : « Aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis ejus. » Similiter etiam non hoc requirit humilitas ut aliquis id quod est suum in seipso, subjiciat ei quod est hominis in proximo : alioquin oporteret ut quilibet reputaret se magis peccatorem quolibet alio; cùm tamen Apostolus absque præjudicio humilitatis dicat, *Galat.*, II : « Nos natura Judæi, et non ex gentibus, peccatores. » Potest tamen aliquis reputare, aliquid boni esse in proximo quod ipse non habet, vel aliquid mali in se esse, quod in alio non est; ex quo se potest ei subjicere per humilitatem.

(1) Illud *ex te* vulgata editio non habet, sed ex adjunctis debet præsupponi.

Je réponds aux arguments : « Nous devons respecter Dieu non-seulement en lui-même, mais dans tous les dons qu'il répartit aux hommes, quoique ce second genre de respect soit inférieur au premier. C'est en effet par humilité que nous nous soumettons aux autres à cause de Dieu, selon cette parole de saint Pierre, I, cap. II : « Soyez soumis à toute créature humaine à cause de Dieu; » tandis que nous ne devons rendre qu'à Dieu le respect souverain, qui est le culte de *lâtrie.*

2° Il n'y a point de fausseté à préférer les dons que Dieu a mis dans le prochain à ce qui nous est propre. Aussi, sur ce passage de saint Paul, *Philip.*, II, *Que chacun de vous regarde les autres comme supérieurs à lui,* la Glose dit-elle : « Nous n'avons pas besoin pour cela d'aucune fiction; mais nous croyons avec vérité qu'il peut y avoir dans le prochain un don caché par lequel il nous soit supérieur, quand même notre bien propre, par lequel nous semblons le dépasser, ne seroit pas caché (1). »

3° L'humilité, comme les autres vertus, consiste surtout dans les sentiments intérieurs de l'ame. On peut donc se soumettre intérieurement à autrui, sans lui donner aucune occasion d'orgueil ou de mépris. C'est pourquoi saint Augustin dit, *in Regula :* « Que le prélat se mette à vos

et non un avilissement. Cette vertu n'empêche pas que nous ne connoissions les dons de Dieu qui sont en nous, et que nous ne préférions les lumières qu'ils nous donnent, à celles des hommes qui ont reçu des dons inférieurs. Elle ne nous défend pas non plus de voir les défauts qui sont en autrui, et d'agir en conséquence. Seulement elle nous ordonne de rapporter à Dieu ce qui vient de lui, et elle nous défend de mépriser le prochain ou de nous préférer à lui, par cette considération que sans le secours de la grace nous pourrions être pire que lui. Bien loin donc d'abaisser la dignité humaine, l'humilité la relève en la mettant à sa véritable place; bien loin d'étouffer les lumières de notre esprit, elle les fortifie en les dirigeant. Nul n'a plus de bon sens que les gens humbles, et nul n'en a moins que les orgueilleux. Les faux philosophes ont bien mal compris l'humilité chrétienne en disant qu'elle amoindrissoit l'homme; elle protége au contraire les petits contre le mépris des grands; les inférieurs contre la fierté naturelle aux supérieurs; elle rapproche tous les hommes dans le sentiment commun de la dépendance égale où ils sont de Dieu; et puisque la démocratie est le rêve de ce siècle, je dirai qu'il n'y a pas de vertu qui soit plus nécessaire pour établir la fraternité, tout en conservant la distinction des rangs qui est indispensable au gouvernement de la société humaine. Mais ce dernier mérite est précisément celui qui a fait oublier tous les autres, aux utopistes qui veulent tout confondre dans une égalité chimérique.

(1) Il n'y avoit point de fiction dans ce sentiment qui portoit les saints à se regarder

---

Ad primum ergo dicendum, quòd non debemus solùm Deum revereri in seipso, sed etiam id quod est ejus debemus revereri in quolibet : non tamen eo modo reverentiæ quo reveremur Deum. Et ideo per humilitatem debemus nos subjicere omnibus proximis propter Deum; secundùm illud I. *Petri,* II : « Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum. » Latriam tamen soli Deo debemus exhibere.

Ad secundum dicendum, quòd si nos præferamus id quod est Dei in proximo, et quod est proprium in nobis, non possumus incurrere falsitatem. Unde super illud *Philip.*, II, « Superiores sibi invicem arbitrantes, » dicit Glossa : « Non hoc ita debemus æstimare, ut nos æstimare fingamus; sed verè æstimemus posse esse aliquid occultum in alio, quo nobis superior sit, etiam si bonum nostrum, quo illi videmur superiores esse, non sit occultum. »

Ad tertium dicendum, quòd humilitas, sicut et cæteræ virtutes, præcipuè interiùs in anima consistit. Et ideo potest homo secundùm interiorem actum animæ, alteri se subjicere, sine hoc quòd occasionem det alicujus quod pertineat ad detrimentum suæ salutis. Et hoc est quod Augustinus dicit in *Regula :* « Timore

pieds en présence de Dieu et par une crainte divine. » Car dans les actes extérieurs d'humilité, comme dans ceux des autres vertus, il faut garder une juste modération, afin qu'ils ne tournent point au détriment du prochain. Du reste, si, malgré cette modération, le prochain en prend occasion de pécher, on ne sauroit l'imputer à celui qui agit par humilité. Ce n'est point lui qui scandalise, c'est le prochain qui veut se scandaliser.

ARTICLE IV.

L'humilité est-elle une partie de la modestie ou de la tempérance?

Il paroît que l'humilité n'est pas une partie de la modestie ou de la tempérance. 1° L'humilité a principalement pour objet le respect par lequel on se soumet à Dieu. Or, tout ce qui a Dieu pour objet se rapporte aux vertus théologales. L'humilité doit donc être une vertu théologale, plutôt qu'une partie de la tempérance ou de la modestie.

2° La tempérance a son siége dans le concupiscible, tandis que l'humilité réside dans l'irascible, aussi bien que l'orgueil qui lui est opposé, et dont l'objet est ardu et difficile. L'humilité n'est donc point une partie de la tempérance ou de la modestie.

3° L'humilité et la magnanimité ont, comme nous l'avons dit, le même

comme les plus grands pécheurs de la terre, car ils savoient que sans la grace de Dieu ils auroient pu être tels en effet. Rendant donc à Dieu ce qui lui appartenoit, et ne considérant que ce qu'ils avoient en propre, la bassesse, le néant, l'inclination au péché, ils se trouvoient bien inférieurs à la dernière des créatures en laquelle brilloit quelque don de Dieu. Quand l'humilité est assez forte pour nous faire séparer tout ce qui vient de Dieu de ce qui vient de nous, nous restons anéantis dans notre nudité; car de nous-même nous n'avons rien. Il n'est point difficile alors de se mettre au-dessous de tout. Si nos yeux obscurcis par l'orgueil, affoiblis par le péché, voyoient avec cette lumière qui éclairoit les saints, incontestablement nous penserions comme eux et ne trouvrions pas que leur humilité fût exagérée. Ils n'ignoroient point sans doute que les dons qu'ils avoient reçus étoient supérieurs à ceux de beaucoup d'autres; mais cette supériorité, bien loin de les enorgueillir, les faisoient trembler en leur rappelant qu'il leur seroit plus demandé, et qu'ils auroient un compte plus rigoureux à rendre.

---

coram Deo, Prælatus substratus sit pedibus vestris. » Sed in exterioribus humilitatis actibus, sicut et in actibus cæterarum virtutum, est debita moderatio adhibenda, ne possint vergere in detrimentum alterius. Si autem aliquis quod debet faciat, et alii ex hoc occasionem sumant peccati, non imputatur humiliter agenti; quia ille non scandalizat, quamvis alter scandalizetur.

ARTICULUS IV.

Utrùm humilitas sit pars modestiæ vel temperantiæ.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd humilitas non sit pars modestiæ vel temperantiæ. Humilitas enim præcipuè respicit reverentiam qua quis subjicitur Deo; ut dictum est (art. 3). Sed ad virtutem theologicam pertinet quòd habeat Deum pro objecto. Ergo humilitas magis debet poni virtus theologica, quàm pars temperantiæ seu modestiæ.

2. Præterea, temperantia est in concupiscibili. Humilitas autem videtur esse in irascibili, sicut et superbia quæ ei opponitur cujus objectum est arduum. Ergo videtur quòd humilitas non sit pars temperantiæ, vel modestiæ.

3. Præterea, humilitas et magnanimitas circa eadem sunt, ut ex supradictis patet (art. 1, ad

(1) De his etiam suprà, qu. 60, art. 2; et III, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 2, quæstiunc. 3.

objet. Or, la magnanimité fait partie de la force et non de la tempérance, quest. CXXIX, art. 5. L'humilité ne doit donc pas non plus faire partie de la tempérance ou de la modestie.

Mais Origène dit au contraire, *super Lucam*, Homil. VIII : « Si vous voulez savoir le nom de cette vertu, comment les Philosophes l'appellent, apprenez que l'humilité, si chère à Dieu, est son nom, et que les autres l'appellent *metriotis*, c'est-à-dire la mesure ou modération, » qui tient évidemment à la modestie, ou à la tempérance. L'humilité est donc une partie de la modestie ou de la tempérance.

(Conclusion. — L'humilité est une partie de la tempérance, comme la modestie dans laquelle elle est comprise.)

Nous avons dit plusieurs fois déjà, qu'on reconnoissoit principalement les parties d'une vertu à une certaine similitude dans le mode d'action. Mais le mode d'action de la tempérance, celui d'où elle tire son principal mérite, c'est de refréner, de réprimer les élans de la passion. Toute vertu donc qui réprime l'impétuosité des sentiments, ou qui modère les actions, fait partie de la tempérance. Or, de même que la mansuétude réprime les mouvements de la colère, de même l'humilité réprime les mouvements d'espérance qui font tendre l'esprit à de trop grandes choses. L'humilité est donc, aussi bien que la mansuétude, une partie de la tempérance. Aussi le Philosophe dit-il, *Ethic.*, IV, « que celui qui tend aux petites choses selon ses forces, n'est pas magnanime mais tempérant, » c'est-à-dire humble. Elle est donc comprise avec la modestie dans les autres parties de la tempérance, selon la remarque de Cicéron, puis-

---

3). Sed magnanimitas non ponitur pars temperantiæ, sed magis fortitudinis, ut supra habitum est (qu. 129, art. 5). Ergo videtur quòd humilitas non sit pars temperantiæ vel modestiæ.

Sed contra est, quod Origenes dicit *super Luc.* (1) : « Si vis nomen hujus audire virtutis, quomodo etiam à Philosophis appellatur, ausculta eamdem esse humilitatem, quam respicit Deus, quæ ab aliis » *metriotis* dicitur, id est « mensuratio vel moderatio : » Quæ manifestè pertinet ad modestiam, vel temperantiam. Ergo humilitas est pars modestiæ, vel temperantiæ.

(Conclusio. — Humilitas est pars temperantiæ, sicut modestia sub qua continetur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (2), in assignando partes virtutibus præcipuè attenditur similitudo quantum ad modum virtutis. Modus autem temperantiæ ex quo maximè habet laudem, est refrænatio vel repressio impetùs alicujus passionis : et ideo omnes virtutes refrænantes sive reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel actiones moderantes, ponuntur partes temperantiæ. Sicut autem mansuetudo reprimit motum iræ, ita etiam humilitas reprimit motum spei, qui est motus spiritùs in magna tendentis : et ideo sicut mansuetudo ponitur pars temperantiæ, ita etiam et humilitas. Unde et Philosophus in IV. *Ethic.*, « eum qui tendit in parva secundùm suum modum dicit non esse magnanimum, sed temperatum ; » quem nos *humilem* dicere possumus. Et inter alias partes temperantiæ, ratione superiùs dicta (qu. 160, art. 1), continetur sub modestia, prout Tullius de ea loquitur ; in quantum scilicet humilitas nihil est

(1) Scilicet Homil. VIII jam notatâ, ubi non metriotis tantùm dicitur appellari ex græco μετριότης, quod *mensurationem* vel *moderationem* significat, sed ἀτυφία, quasi typhum excludens vel tumorem, ex græco τύφος.

(2) Tum qu. 128, art. unico, ubi partes fortitudinis enumerantur in communi ; tum qu. 129, art. 5, ubi magnanimitas pars ejus assignatur in speciali ; tum qu. 143, art. unico, ubi tem-

qu'elle n'est qu'une modération de l'esprit. Ce qui fait dire à saint Pierre dans une de ses Epîtres : « Dans l'incorruptibilité d'un esprit mod este paisible. »

Je réponds aux arguments : 1° Les vertus théologales ayant pour objet la fin dernière, qui est le premier principe dans les choses désirables, sont la cause de toutes les autres vertus. De ce que l'humilité tire son origine du respect dû à Dieu, il ne s'ensuit donc pas qu'elle ne puisse faire partie de la modestie ou de la tempérance.

2° Les vertus principales ne prennent pas leurs parties d'après la convenance du sujet ou de la matière, mais d'après la similitude dans le mode formel, comme nous l'avons dit, quest. CXXXVII, art. 2, *ad* 1, et quest. CLVII, art. 3, *ad* 2. Malgré donc que l'humilité ait son siége dans l'irascible, qui est son sujet, elle fait partie de la modestie et de la tempérance à cause de son mode d'action.

3° La magnanimité et l'humilité ont, il est vrai, la même matière; mais elles diffèrent dans le mode. C'est pourquoi la magnanimité fait partie de la force, et l'humilité de la tempérance.

ARTICLE V.

L'humilité est-elle la plus grande des vertus?

Il paroît que l'humilité est la plus grande des vertus. 1° Saint Jean Chrysostome expliquant ce que dit Notre-Seigneur du pharisien et du publicain, *Luc*, XVIII, ajoute : « Si l'humilité, même quand elle est mêlée aux péchés, a tant de force qu'elle dépasse la justice quand elle est jointe à l'orgueil, jusqu'où n'iroit-elle pas si elle étoit accompagnée de la justice? Elle iroit s'asseoir au tribunal même de Dieu au milieu

---

aliud quàm quædam moderatio spiritûs : unde I. *Pet.*, V, dicitur, « in incorruptibilitate quieti ac modesti spiritûs. »

Ad primum ergo dicendum, quòd virtutes theologicæ quæ sunt circa ultimum finem, qui est primum principium in appetibilibus, sunt causæ omnium aliarum virtutum. Unde ex hoc quòd humilitas causatur ex reverentia divina, non excluditur quin humilitas sit pars modestiæ, vel temperantiæ.

Ad secundum dicendum, quòd partes principalibus virtutibus assignantur, non secundùm convenientiam in subjecto vel in materia, sed secundùm convenientiam in modo formali, ut dictum est (qu. 137, art. 2, ad 1, et qu. 157, art. 3, ad 2). Et ideo licèt humilitas sit in irascibili sicut in subjecto, ponitur tamen pars modestiæ et temperantiæ propter modum.

Ad tertium dicendum, quòd licèt magnanimitas et humilitas in materia conveniant, differunt tamen in modo; ratione cujus magnanimitas ponitur pars fortitudinis, humilitas autem pars temperantiæ.

ARTICULUS V.

Utrùm humilitas sit potissima virtutum.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd humilitas sit potissima virtutum. Dicit enim Chrysostomus exponens illud quod dicitur *Luc.*, XVIII, de Pharisæo et Publicano, quòd « si mixta delictis humilitas tam facilè currit, ut justitiam superbiæ conjunctam transeat; si justitiæ conjunxeris eam, quo non ibit? Assistet ipsi tribunali divino in medio angelorum. » Et

perantiæ partes in communi etiam indicantur; tum qu. 157, art. 3, ubi de illis adhuc specialiùs inquiritur.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 33, qu. 3, art. 3, ad 6.

des anges. » D'où il est évident que l'humilité l'emporte sur la justice. Or, la justice est la vertu la plus éclatante, et renferme en soi toutes les autres, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, V. L'humilité est donc la plus grande de toutes les vertus.

2° On lit dans saint Augustin, *De verbis Domini*, serm. X : « Voulez-vous élever un monument d'une grande hauteur? établissez-le sur le fondement de l'humilité ; » ce qui montre que l'humilité est le fondement de toutes les vertus. Elle est donc la plus grande de toutes.

3° La récompense est en proportion du mérite de la vertu. Or, c'est à l'humilité qu'est promise la plus grande récompense, puisque « celui qui s'abaisse sera élevé, » comme il est dit dans l'Evangile, *Luc*, XIV. L'humilité est donc la plus grande des vertus.

4° Selon saint Augustin, *De vera religione*, XVI, « toute la vie de Notre-Seigneur sur la terre est la règle des mœurs. » Or, Notre-Seigneur nous a recommandé surtout d'imiter son humilité. « Apprenez de moi, dit-il, que je suis doux et humble de cœur; » *Matth.*, XI. Et saint Grégoire dit dans son Pastoral, « que l'humilité de Dieu a été l'argument de notre rédemption (1). » L'humilité est donc la vertu la plus grande.

Mais la charité l'emporte sur toutes les vertus, selon cette parole de saint Paul, *Coloss.*, III : « Sur toutes choses ayez la charité. » L'humilité n'est donc point la vertu la plus grande.

(Conclusion. — Après les vertus théologales, les vertus intellectuelles et la justice légale, l'humilité est la vertu la plus excellente.)

(1) Ce passage de saint Grégoire se trouve dans la troisième partie, *admonit.* 18. « L'orgueil du diable avoit été l'occasion de notre perte; parce que lui qui avoit été créé avec toutes choses, voulut s'élever au-dessus de tout. Notre Rédempteur au contraire, qui dominoit tout par sa grandeur, voulut paroître petit au milieu de toutes ses créatures. Que les

---

sic patet quòd humilitas præfertur justitiæ. Sed justitia est « præclarissima omnium virtutum, et includit in se omnes virtutes ; » ut patet per Philosophum V. *Ethic.* (1). Ergo humilitas est maxima virtutum.

Præterea, Augustinus dicit in libro *De verbis Domini* (*serm.* X.) : « Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis? De fundamento priùs cogita humilitatis. » Ex quo videtur quòd humilitas sit fundamentum omnium virtutum. Ergo videtur esse potior aliis virtutibus.

3. Præterea, majori virtuti majus debetur præmium. Sed humilitati maximum debetur præmium : quia « qui se humiliat exaltabitur, » ut dicitur *Luc.*, XIV. Ergo humilitas est maxima virtutum.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit in libro *De vera relig.* (cap. 16) : « Tota vita Christi in terris per hominem quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit ; » qui tamen præcipuè humilitatem suam imitandam proposuit, dicens *Matth.*, XI : « Discite à me, quia mitis sum et humilis corde. » Et Gregorius dicit in *Pastoral.*, quòd « argumentum redemptionis nostræ inventa est humilitas Dei. » Ergo humilitas videtur esse maxima virtutum.

Sed contra est, quòd charitas præfertur omnibus virtutibus ; secundùm illud *Coloss.*, III : « Super omnia charitatem habete. » Non ergo humilitas est maxima virtutum.

(Conclusio. — Post virtutes theologicas, et intellectuales, et post justitiam legalem, humilitas est virtutum excellentissima et potissima.)

(1) Ubi proinde nec hesperum nec luciferum æquè admirabilem ait esse ac justitiam; et eo refert græcum versum quem abiisse in proverbium notat : Ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετὴ ᾿στὶ (pro ἐστὶ), sive *in justitia continetur summatim omnis virtus.* Non sicut priùs

Le bien de la vertu humaine consiste dans l'ordre de la raison. L'ordre s'établit principalement d'après la fin : aussi les vertus théologales, qui ont la fin dernière pour objet, sont-elles les premières de toutes. On met au second rang, dans l'ordre de leur rapport avec la fin, les choses qui conduisent à cette fin dernière. Cet ordre consiste essentiellement dans la raison même qui l'établit, et ensuite par participation dans l'appétit réglé selon la raison. Ce réglement de l'appétit est l'objet général de la justice, surtout de la justice légale. Or, l'humilité donne à l'homme une soumission universelle pour tout ce que l'ordre exige, tandis que les autres vertus ne lui donnent cette soumission que pour leur objet particulier. C'est pourquoi l'humilité prend rang après les vertus théologales et les intellectuelles qui tiennent à la raison même, après la justice, surtout la justice légale, et ne l'emporte que sur les autres vertus.

Je réponds aux arguments : 1° L'humilité n'est point supérieure à la justice; elle n'est préférable qu'à la justice qui est accompagnée d'orgueil, laquelle cesse par là d'être une vertu, tandis qu'au contraire le péché est remis par l'humilité. Aussi Notre-Seigneur dit-il du publicain, *Luc*, XVIII, « qu'il revint chez lui justifié par le mérite de l'humilité. » Sur quoi saint Chrysostome ajoute : « Préparez-moi deux chars, l'un attelé de l'orgueil et de la justice, l'autre du péché et de l'humilité : vous verrez le péché l'emporter sur la justice, non par ses propres forces, mais par celles de l'humilité, tandis que l'autre attelage sera vaincu, non par la foiblesse de la justice, mais par le poids et la masse de l'orgueil. »

humbles apprennent donc, qu'en s'abaissant ils s'élèvent à la ressemblance de Dieu; et que les orgueilleux sachent aussi qu'en voulant s'élever, ils s'abaissent à l'imitation de l'ange rebelle. »

Respondeo dicendum, quòd bonum humanæ virtutis in ordine rationis consistit : qui quidem principaliter attenditur respectu finis : unde virtutes theologicæ quæ habent ultimum finem pro objecto, sunt potissimæ. Secundariò autem attenditur prout secundùm rationem finis ordinantur ea quæ sunt ad finem : et hæc quidem ordinatio essentialiter consistit in ipsa ratione ordinante; participativè autem in ipso appetitu per rationem ordinato ; quam quidem ordinationem universaliter facit justitia, præsertim legalis. Ordinationi autem facit hominem bene subjectum humilitas in universali, quantum ad omnia; quælibet autem alia virtus, quantum ad aliquam materiam specialem. Et ideo post virtutes theologicas et virtutes intellectuales quæ respiciunt ipsam rationem, et post justitiam (præsertim legalem) potior est cæteris humilitas.

Ad primum ergo dicendum, quòd humilitas justitiæ non præfertur, sed justitiæ cui superbia conjungitur : quæ jam desinit esse virtus; sicut è contrario peccatum per humilitatem remittitur. Nam de Publicano dicitur *Luc.*, XVIII, quòd « merito humilitatis descendit justificatus in domum suam. « Unde Chrysostomus dicit (ubi suprà) : « Geminas bigas mihi accommodes; alteram quidem superbiæ et justitiæ ; alteram verò peccati et humilitatis ; et videbis peccatum prævertens (1) justitiam non propriis sed humilitatis vincere viribus; aliud verò par videbis devictum non fragilitate justitiæ, sed mole et tumore superbiæ. »

indicabatur ad marginem, cap. 1, sed cap. 3 græco-lat., vel cap. 2 in antiquis, et apud S. Thomam lect. 3.

(1) Vel *præcurrens*, ex græco προλαμβάνον, pro quo ineptissimè priùs *pervertens justitiam*, sicut impressa passim legunt ; sed manuscriptum abbreviatis characteribus de alterutro incertum est. Mox autem *par* exprimit quod in impressis deest.

2° De même qu'on compare l'assemblage de toutes les vertus à un édifice, de même aussi on a comparé aux fondements par où l'on commence une construction, ce qui tient la première dans l'acquisition des vertus. Or, on peut envisager sous deux rapports cette vertu qui doit occuper la première place. Si on l'entend de celle qui éloigne les obstacles, ce sera l'humilité, qui chasse l'orgueil auquel Dieu résiste, qui rend l'homme soumis, et le prépare à recevoir les graces dont l'orgueil l'auroit privé. Car on lit dans l'Epître de saint Jacques, IV : « Dieu résiste aux superbes et donne sa grace aux humbles. » C'est pour cela que l'on considère l'humilité comme le fondement de l'édifice spirituel. Mais si l'on veut parler de la vertu qui tient directement la première place, parce qu'elle nous ouvre l'accès auprès de Dieu, ce sera la foi, selon cette parole de saint Paul, *Hebr.*, XI : « Il faut que celui qui s'approche de Dieu, ait la foi. » La foi est donc d'une manière plus élevée le fondement des vertus (1).

3° Les biens célestes sont promis à ceux qui méprisent les biens terrestres; les trésors du ciel, à ceux qui abandonnent les trésors de la terre, selon cette parole de l'Evangile, *Matth.*, VI : « Ne vous amassez point de trésors sur la terre; thésorisez pour le ciel. » L'Evangile promet encore les joies du paradis à ceux qui méprisent les joies du monde : « Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés; » *Matth.*, V.

(1) « La foi, dit saint Paul, est le fondement des choses que l'on doit espérer, et une pleine conviction de celles qu'on ne voit point. C'est par la foi que les anciens Pères ont reçu le témoignage. C'est par la foi que nous savons que les siècles ont été faits par la parole de Dieu, afin que les choses invisibles devinssent visibles. C'est par la foi qu'Abel offrit à Dieu une plus excellente hostie que Caïn, et qu'il est déclaré juste, Dieu lui-même rendant témoignage à ses dons : et c'est par elle qu'il parle encore après sa mort. C'est par la foi qu'Enoch a été enlevé du monde, afin qu'il ne mourût point; et on ne l'y a plus vu, parce que Dieu l'avoit transporté. Car l'Ecriture lui rend ce témoignage qu'avant d'avoir été ainsi enlevé il plaisoit à Dieu. Or, il est impossible de plaire à Dieu sans la foi : car pour s'approcher de Dieu, il faut croire premièrement qu'il y a un Dieu, et qu'il récompensera ceux qui le cherchent. » *Heb.*, XI, 1-6.

Ad secundum dicendum, quòd sicut ordinata virtutum congregatio per quamdam similitudinem ædificio comparatur; ita etiam illud quod est primum in acquisitione virtutum, fundamento comparatur; quod primum in ædificio jacitur. Virtutes autem verè infunduntur à Deo: unde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter. Uno modo, per modum removentis prohibens : et sic humilitas primum locum tenet : in quantum scilicet expellit superbiam cui Deus resistit; et præbet hominem subditum et patulum ad suscipiendum influxum divinæ gratiæ, in quantum evacuat inflationem superbiæ ; unde dicitur *Jac.*, IV, quòd « Deus superbis resistit; humilibus autem dat gratiam. » Et secundùm hoc humilitas dicitur spiritualis ædificii fundamentum. Alio modo est aliquid primum in virtutibus directe, per quod scilicet jam ad Deum acceditur. Primus autem accessus ad Deum est per fidem ; secundùm illud *Hebr.*, XI : « Accedentem ad Deum oportet credere. » Et secundùm hoc fides ponitur fundamentum nobiliori modo quàm humilitas.

Ad tertium dicendum, quòd contemnenti terrena, promittuntur cœlestia ; sicut contemnentibus divitias terrenas promittuntur cœlestes thesauri; secundùm illud *Matth.*, VI : « Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra, sed thesaurizate vobis thesauros in cœlo. » Et similiter contemnentibus mundi gaudia, promittuntur consolationes cœlestes, secundùm illud *Matth.*, V : « Beati qui lugent, quoniam ipsi

C'est de la même façon que l'élévation spirituelle est promise à l'humilité, non qu'elle soit la seule vertu qui en rende digne, mais parce que son objet propre est de mépriser les grandeurs de la terre. Aussi saint Augustin dit-il, *De pœnitentia*, lib. LII homil., homil. ult. : « Celui qui s'humilie ne sera pas toujours abaissé, puisque Dieu a promis de l'élever; mais ne croyez pas qu'il lui donne une grandeur terrestre, et que des yeux humains puissent contempler. »

4° Si Notre-Seigneur nous a particulièrement recommandé l'humilité, c'est qu'elle détruit le principal obstacle qui s'oppose à notre salut. Rien n'empêche plus en effet l'homme de s'occuper des biens célestes et spirituels, que l'ambition des honneurs du monde. C'est pourquoi Notre-Seigneur nous a appris par son exemple à mépriser les grandeurs de la terre. L'humilité nous ouvre donc un libre accès aux biens spirituels et divins. Mais la perfection vaut mieux encore que la disposition à l'acquérir : aussi la charité, et les autres vertus qui conduisent l'homme directement à Dieu, l'emportent-elles sur l'humilité.

ARTICLE VI.

Saint Benoît a-t-il convenablement divisé l'humilité en douze degrés, dont le premier est de montrer cette vertu dans son cœur et dans son corps en tenant constamment ses yeux baissés sur la terre, etc.

Il paroît que la règle de saint Benoît n'a pas convenablement distingué douze degrés d'humilité, dont le premier est « de montrer toujours l'humilité en son cœur et en son corps en tenant les yeux baissés vers la terre ; » la seconde, « de parler peu, selon la raison, et d'une voix grave; »

---

consolabuntur. » Et eodem modo humilitati promittitur spiritualis exaltatio ; non quia sola ipsa mereatur, sed quia ejus est proprium contemnere sublimitatem terrenam. Unde Augustinus dicit in lib. *De pœnitentia* (sive in lib. LII. *homil.*, homil. ult. ubi suprà) : « Ne putes eum qui se humiliat semper tacere, cùm dictum sit, *exaltabitur*. Et ne opineris ejus exaltationem in oculis hominum per sublimitates fieri corporales. »

Ad quartum dicendum, quòd ideo Christus præcipuè nobis humilitatem commendavit, quia per hoc maximè removetur impedimentum humanæ salutis, quæ consistit in hoc quòd homo ad cœlestia et spiritualia tendat, à quibus homo impeditur, dum in terrenis magnificari studet Et ideo Dominus ut impedimentum salutis auferret, exteriorem celsitudinem contemnendam monstravit per humilitatis exempla : et sic humilitas est quasi quædam dispositio ad liberum accessum hominis in spiritualia et divina bona. Sicut ergo perfectio est potior dispositione, ita etiam charitas et aliæ virtutes, quibus homo directè movetur in Deum, sunt potiores humilitate.

ARTICULUS IV.

Utrùm convenienter distinguantur secundùm beatum Benedictum duodecim gradus humilitatis; scilicet corde et opere semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus, etc.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter distinguantur duodecim gradus humilitatis, qui in Regula beati Benedicti ponuntur : Quorum primus est « corde et corpore semper humilitatem ostendere defixis in terram aspectibus. » Secundus, « ut pauca verba et rationabilia loquatur aliquis, non clamosa voce. »

(1) De his etiam infrà, qu. 162, art. 4, ad 4; et *Matth.*, III, col. 3.

le troisième, « de ne se point laisser aller facilement au rire ; » le quatrième, « de garder le silence jusqu'à ce qu'on soit interrogé; » le cinquième, de suivre la règle commune du monastère; » la sixième, « de croire et de dire que l'on est plus vil que tous les autres ; » le septième, « de croire et d'avouer que l'on est inutile et indigne de tout emploi ; » « le huitième, « de confesser ses péchés; » le neuvième, « de supporter par obéissance et avec patience les choses dures et désagréables; » le dixième, « de se soumettre avec obéissance au supérieur; » le onzième, « de n'aimer point à faire sa volonté propre; » le douzième, « de craindre Dieu et de se souvenir de tous ses commandements (1). » 1° Cette règle confond avec les degrés d'humilité plusieurs autres vertus, comme la patience et l'obéissance. Elle exige ensuite certaines choses qui tiennent à une fausse opinion de soi-même, qui est incompatible avec la vertu : ainsi par exemple, « de se dire le plus vil de tous les hommes, de se croire et de s'avouer inutile et indigne à tout. » Elle n'a donc pas convenablement distingué les degrés d'humilité.

2° L'humilité doit, comme les autres vertus, procéder de l'intérieur à l'extérieur. Il n'étoit donc pas juste de mettre les degrés qui concernent les actes extérieurs, avant ceux qui regardent les intérieurs.

3° Saint Anselme, dans son livre des Similitudes, compte sept degrés d'humilité. Le premier est « de se reconnoître méprisable. » Le second, « d'avoir de la douleur de sa bassesse. » Le troisième, « de l'avouer. » Le quatrième, « de vouloir qu'on en soit persuadé. » Le cinquième, « de supporter patiemment qu'on en parle. » Le sixième, « de se laisser traiter

(1) La règle de saint Benoît ne rapporte pas les degrés d'humilité dans l'ordre où les explique saint Thomas, car elle commence par le douzième, qui est la crainte de Dieu, pour finir par le premier, qui est un extérieur modeste et recueilli. Mais saint Thomas a renversé cet ordre, parce que, comme il le dit dans la réponse à la seconde objection, l'humilité est une vertu si difficile à acquérir, qu'il y faut procéder par la réforme de l'extérieur, et arriver ainsi par degrés à la domination complète de l'intérieur. Ceci est pour le travail de l'homme; car

---

Tertius, « ut non sit facilis aut promptus in risum. » Quartus, « taciturnitas usque ad interrogationem. » Quintus, « tenere quod habet communis Regula monasterii. « Sextus, « credere et pronuntiare se omnibus viliorem. » Septimus, « ad omnia indignum et inutilem se confiteri et credere. » Octavus, « confessio peccatorum. » Nonus, « per obedientiam in duris et asperis patientiam amplecti. » Decimus, « ut cum obedientia se subdat majori. » Undecimus, « ut voluntatem propriam non delectetur implere. » Duodecimus, « ut Deum timeat, et memor sit omnium quæ præcepit. » Enumerantur enim hic quæ ad alias virtutes pertinent ; sicut *obedientia* et *patientia*. Enumerantur etiam aliqua quæ ad falsam opinionem pertinere videntur, quæ nulli virtuti potest competere ; scilicet quòd « aliquis pronuntiet se omnibus viliorem, » et quòd « ad omnia indignum et inutilem se confiteatur et credat. » Ergo inconvenienter ista ponuntur inter gradus humilitatis.

2. Præterea, humilitas ab interioribus ad exteriora procedit, sicut et cæteræ virtutes. Inconvenienter ergo præmittuntur in præmissis gradibus illa quæ pertinent ad exteriores actus, his quæ pertinent ad interiores.

3. Præterea, Anselmus in libro *De Simil.*, ponit septem humilitatis gradus : Quorum primus est, « contemptibilem se esse cognoscecere. « Secundus, de hoc dolere. » Tertius, « hoc confiteri. » Quartus, « hoc persuadere ; ut scilicet hoc velit credi. » Quintus, « ut patienter sustineat hoc dici. » Sextus, « ut pa-

avec mépris. » Le septième, « d'aimer à être traité ainsi. » Les autres degrés de la règle de saint Benoît sont donc superflus.

4° On lit dans la Glose, *super Matth.*, III : « L'humilité parfaite a trois degrés. Le premier est de se soumettre aux supérieurs, et de ne point se préférer à ses égaux, ce qui est suffisant. Le second consiste à se soumettre à ses égaux et à ne point se préférer à ses inférieurs ; ce qui va au delà. Le troisième est de se soumettre aux inférieurs, ce qui renferme toute justice. » Les autres degrés sont donc superflus.

5° Saint Augustin dit dans son livre de la Virginité, XXXI : « L'humilité de chacun se mesure d'après sa grandeur; car plus on est élevé, plus on a à craindre les piéges de l'orgueil. » Mais la grandeur humaine ne peut se mesurer par un nombre de degrés déterminé. On ne peut donc aussi assigner les degrés d'humilité d'une manière certaine.

(Conclusion. — Les degrés d'humilité, dans lesquels se trouve la perfection de cette vertu, sont nombreux et variés; et c'est avec raison que saint Benoît lès a fixés au nombre de douze.)

Il résulte de ce que nous avons dit plus haut, art. 2, que l'humilité réside dans l'appétit, qu'elle empêche de tendre au grand avec excès, en réglant la connoissance que l'homme doit avoir de lui-même, de peur qu'il ne s'estime au-delà de sa valeur réelle. Nous avons dit encore que cette vertu avoit pour principe et pour racine le respect qui est dû à Dieu. Or, de la disposition intérieure de l'humilité procèdent certains signes extérieurs qui se produisent dans les paroles, dans les faits et dans les gestes, manifestant au dehors les sentiments cachés, comme il arrive au reste dans les autres vertus. Car, dit l'*Eccles.*, XIX : « On reconnoît à l'inspection du visage l'homme prudent et sensé. » Appliquant ces prin-

quant à la grace dont le secours est indispensable, elle agit d'abord intérieurement, et réforme par là l'extérieur.

---

tiatur contemptibiliter se tractari. » Septimus, « ut hoc amet. » Ergo videntur præmissi gradus esse superflui.

4. Præterea, *Matth.*, III, dicit Glossa : « Perfecta humilitas tres habet gradus : Primus est, subdere se majori, et se non præferre æquali; qui est sufficiens. Secundus est subdere se æquali, nec præferre se minori ; et hic dicitur abundans. Tertius est, subesse minori in quo est omnis justitia. » Ergo præmissi gradus videntur esse superflui.

5. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De virginit.* (cap. 31) : « Mensura humilitatis cuique ex mensura ipsius magnitudinis data est ; cui est periculosa superbia quæ ampliùs amplioribus insidiatur. » Sed mensura magnitudinis humanæ non potest sub certo numero graduum determinari. Ergo videtur quòd non possint determinati gradus humilitatis assignari.

(Conclusio. — Varii et multiplices sunt humilitatis gradus, quibus continetur virtutis istius perfectio ; cujusmodi gradus à beato Benedicto rectè duodecim enumerantur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex supra dictis patet (art. 2), humilitas essentialiter in appetitu consistit, secundùm quòd aliquis refrænat impetum animi sui ne ordinatè tendat in magna, sed regulam habet in cognitione, ut scilicet aliquis non se existimet supra id esse quod est; et utriusque principium et radix est reverentia quam quis habet ad Deum. Ex interiori autem dispositione humilitatis procedunt quædam exteriora signa in verbis et factis et gestibus, quibus id quod interiùs latet manifestatur, sicut et in cæteris virtutibus accidit. Nam « ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei sensatus ; » ut dicitur *Eccles.*, XIX. Et ideo in prædictis gradibus humilitatis

cipes, nous trouvons d'abord que le douzième degré, qui consiste « dans la crainte de Dieu et le souvenir de ses commandements, » appartient à la racine de l'humilité. Trois degrés concernent ensuite l'appétit, et empêchent l'homme de trop estimer sa propre excellence : le onzième degré, qui défend « de suivre sa volonté propre ; » le dixième, qui ordonne « de la régler sur la volonté du supérieur; » le neuvième, qui veut « qu'on ne se désiste point de cette conduite, quelles que soient les duretés et les contradictions que l'on ait à souffrir. » Trois autres degrés regardent l'estime que l'on doit faire de soi, et la connoissance de ses défauts : le huitième, qui demande « que l'on reconnoisse et que l'on avoue ses propres défauts ; » le septième, « qu'en considération de sa bassesse on se croie incapable de plus grandes choses; » le sixième, » qu'on ne se préfère pas en cela aux autres. » Plusieurs degrés règlent les signes extérieurs. Le cinquième concerne les faits : « Que dans ses actions l'homme ne s'éloigne pas de la voie commune. » Le quatrième et le second ont pour objet les paroles : « Que l'on ne devance pas le temps de parler; que l'on soit grave et retenu dans ses paroles. » Les deux autres regardent les gestes extérieurs : le premier défend en effet « d'élever les yeux ; » et le troisième, « de répandre sa vue au dehors et de donner d'autres signes d'une joie peu modérée. »

Je réponds aux arguments : 1° La considération de nos défauts cachés, et des dons intérieurs qui sont dans les autres, permet de se croire et de se dire sans mensonge le plus vil de tous les hommes. « Regardez-vous, dit saint Augustin, *De virginitate*, LII, comme inférieurs à ceux que vous paroissez surpasser, à cause de leurs dons cachés. » On peut également, sans fausseté, se croire et s'avouer indigne de tout, inutile à

---

ponitur aliquid quod pertinet ad humilitatis radicem ; scilicet duodecimus gradus, qui est, « ut homo Deum timeat, et memor sit omnium quæ præcepit. » Ponitur etiam aliquid pertinens ad appetitum ; ne scilicet in propriam excellentiam inordinatè tendat : quod quidem fit tripliciter. Uno modo, « ut homo non sequatur propriam voluntatem, » quod pertinet ad undecimum gradum. « Alio modo, « ut regulet eam secundùm superioris arbitrium, » quod pertinet ad gradum decimum. Tertio modo, « ut ab hoc non desistat propter dura et aspera quæ occurrunt; » et hoc pertinet ad nonum. Ponuntur etiam quædam pertinentia ad existimationem hominis recognoscentis suum defectum : et hoc tripliciter. Uno quidem modo per hoc quòd « proprios defectus recognoscat et confiteatur ; » quod pertinet ad octavum gradum. Secundò, « ut ex consideratione sui defectûs aliquis insufficientem se existimet ad majora ; » quod pertinet ad septimum. Tertiò, « ut quantum ad hoc alios sibi præferat; » quod pertinet ad sextum. Ponuntur etiam quædam quæ pertinent ad exteriora signa : quorum unum est in factis ; « ut scilicet homo non recedat in suis operibus à via communi ; » quod pertinet ad quintum. Alia duo sunt in verbis : scilicet « ut homo non præripiat tempus loquendi (quod pertinet ad quartum) nec excedat modum in loquendo, » quod pertinet ad secundum. Alia verò consistunt in exterioribus gestibus ; putà « in reprimendo extollentiam oculorum ; » quod pertinet ad primum ; « et in cohibendo exteriùs visum et alia ineptæ lætitiæ signa ; » quod pertinet ad tertium.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquis absque falsitate potest se credere et pronuntiare omnibus viliorem, secundùm defectus occultos quos in se recognoscit, et dona Dei quæ in aliis latent. Unde Augustinus dicit in lib. *De virginit.* (cap. 52) : « Existimate aliquos in occulto superiores quibus estis in manifesto

tout par ses propres forces, rapportant à Dieu tout ce que l'on a, selon cette parole de saint Paul, I. *Cor.*, II : « Nous ne sommes pas capables de penser quelque chose de nous comme venant de nous-même, car tout ce que nous avons vient de Dieu. » Quant aux degrés qui rentrent dans la patience et l'obéissance, il n'est pas injuste d'attribuer à l'humilité des choses qui appartiennent aux autres vertus; car de même qu'un vice sort d'un autre vice, l'acte d'une vertu procède dans l'ordre naturel de l'acte d'une autre vertu.

2° L'homme acquiert l'humilité par deux moyens : d'abord et principalement par le secours de la grace; et sous ce rapport les choses extérieures procèdent des intérieures. Mais le second moyen consiste dans les efforts que fait l'homme pour réprimer les choses extérieures et parvenir ainsi à arracher la racine intérieure; et c'est dans cet ordre que l'on range ici les degrés d'humilité.

3° Tous les degrés assignés par saint Anselme se réduisent à l'opinion, à la manifestation et à la volonté de sa propre abjection. Le premier degré concerne en effet la connoissance de nos défauts, et comme on seroit blâmable de les aimer, cela est défendu par le second degré. Le troisième et le quatrième degré se rapportent à la manifestation, en obligeant non-seulement d'avouer nos défauts, mais de persuader les autres de notre bassesse. Le cinquième et le sixième degrés apprennent à souffrir avec patience notre abjection extérieure, soit dans les paroles, soit dans les faits. Car « il n'est pas difficile, dit saint Grégoire, *in Registro*, de s'humilier devant ceux qui nous honorent : les gens du monde le font aussi; mais on doit s'humilier surtout devant ceux qui nous traitent durement.»

---

meliores. » Similiter etiam absque falsitate potest aliquis confiteri et credere ad omnia se inutilem esse et indignum per proprias vires, ut sufficientiam suam totam in Deum referat, secundùm illud I. *ad Cor.*, II : « Non quòd sufficientes simus cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. » Non est autem inconveniens quòd ea quæ ad alias virtutes pertinent, humilitati ascribantur; quia sicut unum vitium oritur ex alio, ita naturali ordine actus unius virtutis procedit ex actu alterius.

Ad secundum dicendum, quòd homo ad humilitatem pervenit per duo. Primò quidem et principaliter, per gratiæ donum : et quantum ad hoc interiora præcedunt exteriora. Aliud autem est humanum studium, per quod homo priùs exteriora cohibet, et post modum pertingit ad extirpandum interiorem radicem : et secundùm hunc ordinem assignantur hic humilitatis gradus.

Ad tertium dicendum, quòd omnes gradus quos Anselmus ponit, reducuntur ad opinionem et manifestationem et voluntatem propriæ abjectionis. Nam primus gradus pertinet ad cognitionem proprii defectûs. Sed quia vituperabile esset si quis proprium defectum amaret, hoc per secundum gradum excluditur. Sed ad manifestationem sui defectûs pertinent tertius et quartus gradus; « ut scilicet aliquis non solùm simpliciter suum defectum enuntiet, sed etiam persuadeat. » Alii autem tres gradus pertinent ad appetitum qui excellentiam exteriorem non quærit; sed exteriorem abjectionem æquanimiter patitur, sive in verbis sive in factis; quia sicut Gregorius dicit in *Registro* « non grande est iis nos esse humiles à quibus honoramur, quia et hoc sæculares quilibet faciunt; sed illis maximè humiles esse debemus, à quibus aliqua patimur (1); » et hoc pertinet ad quintum et sextum gradum. Vel etiam de-

(1) Ad quod ibidem refert illud *Psalm.* IX, vers. 13 : *Vide humilitatem meam de inimicis meis;* nempe lib. II. *Epistol.*, indict. 10, epist. 24, Eusebio abbati scripta, qui propter injuriam sibi ab Episcopo irrogatam, redire in gratiam nolebat, etc.

Enfin le septième degré demande que nous désirions même d'être humiliés. On voit que tout ceci est compris dans le sixième et le septième degré de la règle de saint Benoît.

4° Les degrés ne sont pas pris ici dans la nature même de l'humilité, mais dans la comparaison des hommes, qui sont entre eux ou supérieurs, ou inférieurs, ou égaux.

6° Cette objection vient également de ce que les degrés d'humilité ne sont pas assignés d'après la nature même de l'humilité, comme ceux de saint Benoît, mais d'après les différentes conditions des hommes.

QUESTION CLXII.

De l'orgueil.

Occupons-nous maintenant de l'orgueil : d'abord de l'orgueil en général; puis du péché du premier homme, qui fut un péché d'orgueil.

Sur le premier point, huit questions se présentent. 1° L'orgueil est-il un péché? 2° Est-il un vice spécial? 3° Quel est son sujet? 4° Quelles sont ses espèces? 5° Est-il un péché mortel? Est-il le plus grave de tous les péchés? 7° Quel rang occupe-t-il parmi les péchés? 8° Est-il un vice capital?

---

sideranter exteriorem abjectionem amplectitur, quod pertinet ad septimum gradum. Et sic omnes isti gradus continentur sub sexto et septimo superiùs enumeratis.

Ad quartum dicendum, quòd illi tres gradus accipiuntur non ex parte ipsius rei (id est, secundùm naturam humilitatis), sed per comparationem ad gradus hominum qui sunt vel majores, vel minores, vel æquales.

Ad quintum dicendum, quòd etiam illa ratio procedit de gradibus humilitatis, non secundùm ipsam naturam rei, secundùm quam assignantur præmissi gradus; sed secundùm diversas hominum conditiones.

QUÆSTIO CLXII.

De superbia, in octo articulos divisa.

Postea considerandum est de superbia. Et primò de superbia in communi. Secundò, de peccato primi hominis, quod ponitur esse superbia.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm superbia sit peccatum. 2° Utrùm sit vitium speciale. 3° In quo sit sicut in subjecto. 4° De speciebus ejus. 5° Utrùm sit peccatum mortale. 6° Utrùm sit gravissimum omnium peccatorum. 7° De ordine ejus ad alia peccata. 8° Utrùm debeat poni vitium capitale.

ARTICLE I.

L'orgueil est-il un péché?

Il paroît que l'orgueil n'est pas un péché. 1° Aucun péché ne sauroit être l'objet des promesses divines; car Dieu ne promet que ce qu'il fait lui-même, et il ne peut faire de péchés. Or, l'orgueil se trouve parmi les promesses de Dieu. On lit en effet dans *Isaïe*, LX : « Je ferai de toi l'orgueil des siècles, la joie des générations à venir. » L'orgueil n'est donc pas un péché.

2° Ce n'est pas un péché de désirer ressembler à Dieu; c'est un désir naturel à toute créature, et c'est en cela que consiste sa perfection, principalement pour les êtres raisonnables, qui ont été faits à l'image et à la ressemblance de Dieu. Or, d'après le livre des Sentences de saint Prosper, *Sent.*, 292, « l'orgueil est un amour de sa propre excellence, » par laquelle l'homme se rend semblable à Dieu, qui est l'excellence suprême. Ce qui fait dire à saint Augustin dans ses Confessions, II, 6 : « L'orgueil imite la grandeur, parce que vous êtes, Seigneur, grand et élevé au-dessus de tout. » L'orgueil n'est donc pas un péché.

3° Le péché n'est plus seulement contraire à la vertu, mais au vice opposé, comme le montre le Philosophe, *Ethic.*, II, 8 ou 10. Or, il n'y a point de vice qui soit contraire à l'orgueil. L'orgueil n'est donc pas un péché.

Mais on lit au contraire dans la sainte Ecriture, *Tob.*, IV : « Ne laisse jamais dominer l'orgueil dans tes sentiments ou dans tes paroles (1). »

(Conclusion. — L'orgueil, par lequel l'homme cherche à s'élever,

(1) Ces paroles sont tirées de l'admirable discours que Tobie tint à son fils, lorsqu'il se croyoit près de mourir : « Mon fils, écoutez les paroles de ma bouche, et mettez-les dans votre

---

ARTICULUS I.

Utrùm superbia sit peccatum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd superbia non sit peccatum. Nullum enim peccatum est repromissum à Deo. Promittit enim Deus quod ipse facturus est; non est autem author peccati. Sed superbia connumeratur inter repromissiones divinas. Dicitur enim *Isa.*, LX : « Ponam te in superbiam sæculorum; gaudium in generationem et generationem. » Ergo superbia non est peccatum.

2. Præterea, appetere divinam similitudinem non est peccatum; hoc enim naturaliter appetit quælibet creatura, et in hoc optimum ejus consistit : et præcipuè hoc convenit rationali creaturæ, quæ facta est ad imaginem et similitudinem Dei. Sed sicut dicitur in lib. *Sentent.* Prosper. (Sent. CCXCII), « superbia est amor propriæ excellentiæ; » per quam homo Deo assimilatur, qui est excellentissimus. Unde dicit Augustinus in II. *Confess.* (cap. 6) : « Superbia celsitudinem imitatur, cùm tu sis unus super omnia Deus excelsus. » Ergo superbia non est peccatum.

3. Præterea, peccatum non solùm contrariatur virtuti, sed etiam opposito vitio, ut patet per Philosophum in II. *Ethic.* (cap. 8 vel 10). Sed nullum vitium invenitur oppositum esse superbiæ. Ergo superbia non est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur *Tob.*, IV : « Superbiam nunquam in tuo sensu aut in tuo verbo dominari permittas. »

(Conclusio. — Superbia qua homo contra

(1) De his etiam 1, 2, qu. 84, art. 2, in corp.; et qu. 8, de malo, art. 2, ad 16; et in *Psal.* XXXVI, col. 3.

contre la droite raison, au-dessus de sa condition, est sans aucun doute un vice et un péché.)

L'orgueil, ou la superbe, a pris son nom de ce que l'on veut s'élever au-dessus, *super*, de ce que l'on est. Ce qui fait dire à saint Isidore, *Etymol.*, X, 18, « que l'on appelle superbe, ou orgueilleux, celui qui veut paroître plus qu'il n'est, qui veut surpasser ce qu'il est. » Or, la droite raison dit d'elle-même que l'on ne doit vouloir que ce qui est proportionné à ses forces. D'où il est évident que l'orgueil est contraire à la droite raison, et par conséquent un péché. Car, selon saint Denis, *De div. Nom.*, IV, « le mal est ce que la raison désapprouve. » L'orgueil est donc manifestement un péché.

Je réponds aux arguments : 1° Le mot orgueil peut se prendre dans un double sens. Il signifie d'abord le sentiment qui fait dépasser la règle de la raison, et c'est en ce cas que nous l'appelons un péché. Mais il peut aussi signifier simplement une surabondance de bien ou de gloire (1), et c'est ainsi que Dieu s'en est servi pour indiquer la surabondance de bien qu'il promettoit. Aussi saint Jérôme dit-il, *in Isai.*, LXI, « qu'il y a un orgueil bon et un orgueil mauvais : l'orgueil dans le vice auquel Dieu résiste, et l'orgueil qui exprime la gloire que Dieu donne. » On pourroit dire encore que ce mot est pris ici dans un sens matériel, pour signifier l'abondance de biens dont les hommes peuvent s'enorgueillir.

2° C'est la raison qui doit servir de règle aux désirs naturels de l'homme, et si l'on s'éloigne de cette règle en plus ou en moins, le désir sera cou-

cœur comme un fondement. Lorsque Dieu aura reçu mon ame, » etc. Et enfin il ajoute : « Ne souffrez jamais que l'orgueil domine dans vos sentiments ou dans vos paroles, car c'est par l'orgueil que tous les màux ont commencé. » *Tob.*, IV, 2 et 14.

(1) Cette double acception se retrouve dans presque toutes les langues. Nous disons également d'un grand homme, qu'il est l'orgueil de son pays ; d'un beau monument, qu'il est l'orgueil de la ville qui le possède.

---

rectam rationem cupit supergredi modulum suæ conditionis, procul dubio vitium atque peccatum est.)

Respondeo dicendum, quòd *superbia* nominatur ex hoc quòd aliquis per voluntatem tendit supra id quod est; unde dicit Isidorus in lib. *Etymolog.* (vel *Origin.* lib. X, cap. 18) : « Superbus dictus est, quia vult super videri quàm est; qui enim vult supergredi quod est, superbus est. » Habet autem hoc ratio recta ut voluntas uniuscujusque feratur in id quod est proportionatum sibi : et ideo manifestum est quòd superbia importat aliquid quod adversatur rationi rectæ. Hoc autem facit rationem peccati, quia secundùm Dionysium, IV. cap. *De div. Nomin.*, « malum animæ est præter rationem esse. » Unde manifestum est quòd superbia est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd *superbia* dupliciter accipi potest. Uno modo, ex eo quòd supergreditur regulam rationis ; et sic dicimus eam esse peccatum. Alio modo potest *superbia* nominari simpliciter à superexcessu ; et secundùm hoc omne superexcedens potest nominari *superbia*. Et ita repromittitur à Deo *superbia* quasi quidam superexcessus bonorum. Unde et Glossa Hieronymi dicit ibidem (in *Isai.*, LXI), quòd « est superbia bona et mala, vel superbia in vitio cui Deus resistit, et superbia quæ accipitur pro gloria quam confert. » Quamvis etiam dici possit quòd *superbia* ibi accipitur materialiter pro abundantia rerum de quibus possunt homines superbire.

Ad secundum dicendum, quòd eorum quæ naturaliter homo appetit, ratio est ordinatrix. Et ita si aliquis à regula rationis recedit vel in

pable, comme il est évident pour le désir de manger qui est naturel à l'homme. Or, l'orgueil désire l'excellence dans un excès que désapprouve la droite raison. « L'orgueil, dit saint Augustin, *De Civit. Dei,* XIV, 13, est le désir d'une grandeur perverse; » et plus loin, XIX, 12, il dit encore : « L'orgueil imite Dieu d'une manière perverse : il hait de lui être soumis dans l'égalité avec ses compagnons, et voudroit leur imposer sa domination à la place de celle de Dieu. »

3° L'orgueil est directement opposé à la vertu d'humilité, qui a d'une certaine façon le même objet que la magnanimité, quest. CLXI, art. 1, *ad* 3. D'où il suit que le vice opposé à l'orgueil par défaut, se rapproche de la pusillanimité, qui est contraire à la magnanimité par défaut. En effet la magnimité porte l'esprit aux grandes choses, et le fortifie contre le désespoir, tandis que l'humilité l'empêche de se livrer par présomption à des désirs qui dépasseroient ses forces. Mais la pusillanimité détourne l'ame de la recherche du grand, et en cela elle est directement opposée à la magnanimité par manière de défaut; ou bien elle porte l'esprit à des choses basses, indignes de l'homme, et en cela elle est opposée à l'humilité également par défaut; car l'un et l'autre viennent d'une petitesse d'esprit. L'orgueil, au contraire, peut être opposé par excès et à la magnanimité et à l'humilité, par des motifs différents. Il est opposé à l'humilité parce qu'il méprise la soumission, tandis qu'il est contraire à la magnanimité parce qu'il tend à s'élever d'une manière déréglée. Mais comme il implique une certaine supériorité, il est plus directement opposé à l'humilité, de même que la pusillanimité, qui implique la bassesse de l'esprit, est plus directement opposée à la magnanimité.

---

plus vel in minus, erit talis appetitus vitiosus, sicut patet de appetitu cibi qui naturaliter desideratur. Superbia autem appetit excellentiam in excessu ad rationem rectam : unde Augustinus dicit in XIV. *De Civit. Dei* (cap. 13), quòd « superbia est perversæ celsitudinis appetitus. » Et inde est etiam quòd sicut Augustinus dicit in XIX. *De Civit. Dei* (cap. 12), « superbia perversè imitatur Deum; odit namque cum sociis æqualitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo. »

Ad tertium dicendum, quòd superbia directè opponitur virtuti humilitatis, quæ quodammodo circa eadem cum magnanimitate existit, ut suprà dictum est (qu. 161, art. 1, ad 3). Unde et vitium quod opponitur superbiæ in defectum vergens, propinquum est vitio pusillanimitatis, quæ opponitur magnanimitati secundùm defectum. Nam sicut ad magnanimitatem pertinet impellere animum ad magna, contra desperationem, ita ad humilitatem pertinet retrahere animum ab inordinato appetitu magnorum contra præsumptionem. Pusillanimitas autem si importet defectum à prosecutione magnorum, propriè opponitur magnanimitati per modum defectûs; si autem importet applicationem animi ad aliqua viliora quàm hominem deceant, opponitur humilitati secundùm defectum : utrumque enim ex animi parvitate procedit. Sicut et è contrario superbia potest secundùm superexcessum et magnanimitati et humilitati opponi secundùm rationes diversas : humilitati quidem, secundùm quòd subjectionem aspernatur; magnanimitati autem secundùm quòd inordinatè ad magna se extendit. Sed quia superbia superioritatem quamdam importat, directiùs opponitur humilitati, sicut et pusillanimitas quæ importat parvitatem animi in magna tendentis, directiùs opponitur magnanimitati.

ARTICLE II.

L'orgueil est-il un péché spécial?

Il paroît que l'orgueil n'est pas un péché spécial. 1° Selon saint Augustin, *De naturâ et gratiâ,* XXIX, « il n'y a pas de péché sans mélange d'orgueil. » Et on lit dans saint Prosper, *De vita contemplativâ,* III, 2, « qu'aucun péché ne peut, ni n'a pu être sans orgueil. » L'orgueil est donc un péché général.

2° Sur ce passage de *Job,* XXXIII, « afin qu'il éloigne l'homme de l'orgueil, » la Glose dit : « S'enorgueillir contre le Créateur, c'est violer ses lois par le péché. » Or, selon saint Ambroise, *De paradiso,* VIII : « Tout péché est une violation de la loi divine et une désobéissance aux ordres du ciel. » Tout péché se rapporte donc à l'orgueil.

3° Un péché spécial est toujours opposé à quelque vertu particulière, tandis que l'orgueil est opposé à toutes les vertus. On lit en effet dans saint Grégoire, XXXIV. *Moral.,* 18 : « L'orgueil ne sauroit se contenter de l'extinction d'une seule vertu ; il faut qu'il s'élève contre tous les membres de l'ame ; c'est une maladie générale et pestilentielle, qui corrompt tout le corps. » Saint Isidore dit également, *Sentent.,* II, 38, « qu'il est la ruine de toutes les vertus. » L'orgueil n'est donc point un péché spécial.

4° Tout péché spécial a une matière particulière. L'orgueil au contraire a une matière générale. Car, dit saint Grégoire, XXXIV. *Moral.,* 18 ou 19, « l'un s'enorgueillit de son or, l'autre de son éloquence, celui-ci des misérables choses de la terre, celui-là des vertus souveraines et divines. » L'orgueil n'est donc pas un péché spécial, mais général.

ARTICULUS II.

Utrùm superbia sit speciale peccatum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd superbia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus in lib. *De natura et gratia* (c. 29), quòd « sine superbiæ appellatione nullum peccatum invenies. » Et Prosper dicit in lib. *De vita contemplativa* (lib. III, cap. 2), quòd « nullum peccatum sine superbia potest vel potuit esse, aut poterit. » Ergo superbia est generale peccatum.

2. Præterea, *Job,* XXXIII, super illud : « Ut avertat hominem ab iniquitate, » dicit Glossa (ex Gregorio, lib. XXIII. *Moral.,* cap. 23 vel 22), quòd « contra conditorem superbire, est ejus præcepta peccando transcendere. » Sed secundùm Ambrosium (lib. *De Paradiso*, cap. 8), « omne peccatum est transgressio legis divinæ et cœlestium inobedientia mandatorum. » Ergo omne peccatum est superbia.

3. Præterea, omne peccatum speciale alicui speciali virtuti opponitur. Sed superbia opponitur omnibus virtutibus ; dicit enim Gregorius XXXIV. *Moral.* (cap. 18) : « Superbia nequaquam est unius virtutis extinctione contenta : contra cuncta animæ membra se erigit, et quasi generalis ac pestifer morbus corpus omne corrumpit. » Et Isidorus dicit in lib. *De summo bono* (sive *Sentent.* lib. II, cap. 38), quòd est « ruina omnium virtutum. » Ergo superbia non est speciale peccatum.

4. Præterea, omne peccatum speciale habet specialem materiam. Sed superbia habet generalem materiam ; dicit enim Gregorius, XXXIV. *Moral.* (cap. 18 vel 19), quod « alter intumescit auro, alter eloquio, alter infimis et terrenis rebus, alter summis cœlestibusque virtutibus. » Ergo superbia non est speciale peccatum, sed generale.

Mais saint Augustin dit au contraire, *De natura et gratia*, XXIX : « Cherchez bien, et vous trouverez, selon la loi de Dieu, que l'orgueil est un péché très-différent des autres péchés. Or, on ne met jamais le genre en opposition avec ses espèces. L'orgueil n'est donc pas un péché général, mais spécial.

(CONCLUSION. — L'orgueil, en tant qu'il est un désir déréglé de notre propre excellence, est un péché spécial ; mais il est général, en ce sens qu'il est la source des autres vices en raison de leur fin qui est la même.)

L'orgueil peut s'envisager de deux façons. D'abord dans l'espèce particulière qui lui vient de son objet propre; et sous ce rapport il est un péché spécial, puisqu'il implique un désir déréglé de notre propre excellence. On peut l'envisager encore dans l'influence qu'il exerce sur les autres péchés; et sous ce rapport il a une certaine généralité, puisqu'il peut être la source de tous les péchés, soit directement, soit indirectement. Directement, en ce que les autres péchés tendent à la fin de l'orgueil, qui est notre propre excellence, puisque c'est à cela que revient tout désir déréglé (1). Indirectement, et comme accidentellement, en ce qu'il détruit l'obstacle qui pourroit éloigner l'homme du péché. L'orgueilleux méprise en effet la loi divine, selon cette parole du prophète, *Jerem.*, II : « Tu as secoué le joug, tu as brisé les liens, tu as dit : Je ne servirai pas. » Il faut remarquer cependant que cette généralité de l'orgueil signifie seulement qu'il peut être quelquefois la cause de tous les vices, et non pas qu'il le soit toujours. Car, quoiqu'on puisse violer tous les préceptes de la loi par quelque péché que ce soit, lorsqu'il s'y joint un

(1) Ainsi le voluptueux préfère son plaisir à la loi de Dieu ; il met donc en fait son excellence au-dessus de celle de Dieu, puisqu'il aime mieux obéir aux désirs de sa nature corrompue qu'aux ordres de son créateur. On peut en dire autant de tous les autres péchés ; car si l'homme ne se préféroit point à Dieu, il ne l'offenseroit jamais. Il est vrai, qu'il ne s'en rend pas toujours compte, surtout quand il agit par foiblesse; mais l'effet n'en est pas moins le même.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De natura et grat.* (c. 29) : « Quærat diligenter, et inveniet secundùm legem Dei superbiam esse peccatum multùm discretum ab aliis vitiis. » Genus autem non distinguitur à suis speciebus. Ergo superbia non est generale peccatum, sed speciale.

(CONCLUSIO. — Superbia quatenus est inordinatus propriæ excellentiæ appetitus, speciale peccatum est; ut verò ex ea secundùm rationem finis alia vitia oriuntur, peccatum generale est.)

Respondeo dicendum, quòd peccatum *superbiæ* dupliciter potest considerari. Uno modo, secundùm propriam speciem quam habet ex ratione proprii objecti, et hoc modo superbia est speciale peccatum ; est enim inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut dictum est (art. 1). Alio modo potest considerari secundùm redundantiam quamdam in alia peccata ; et secundùm hoc habet quamdam generalitatem, in quantum scilicet ex superbia oriri possunt omnia peccata, duplici ratione : uno modo per se, in quantum scilicet alia peccata ordinantur ad finem superbiæ, qui est propria excellentia ad quam potest ordinari omne id quod quis inordinatè appetit ; alio modo indirectè et quasi per accidens, scilicet removendo prohibens, in quantum scilicet homo per superbiam contemnit divinam legem per quam prohibetur à peccando, secundùm illud *Jerem.*, II : « Confregisti jugum, rupisti vincula ; dixisti : Non serviam. » Sciendum tamen quòd ad hanc generalitatem superbiæ pertinet quòd omnia vitia interdum ex superbia oriri possint ; non autem ad eam pertinet quòd omnia vitia semper ex superbia oriantur. Quamvis enim omnia præcepta legis possit quis transgredi qualicumque

sentiment de mépris qui vient de l'orgueil, il arrive souvent cependant qu'on les viole par ignorance, par foiblesse, et non par mépris. Ce qui fait dire à saint Augustin, *De natura et gratia*, cap. XXIX, « qu'il y a beaucoup de fautes où l'orgueil n'a point de part. »

Je réponds aux arguments : 1° Les paroles de saint Augustin sur lesquelles s'appuie cette objection, n'expriment pas son sentiment, mais celui de la personne contre laquelle il discute; aussi les combat-il en montrant plus loin qu'on ne pèche pas toujours par orgueil. On peut cependant les entendre de l'effet extérieur de l'orgueil qui est de violer la loi, ce qui se rencontre en tout péché; mais il ne faudroit pas les appliquer à l'acte intérieur de l'orgueil, c'est-à-dire au mépris de la loi. Car on ne pèche pas toujours par mépris; mais quelquefois par ignorance, et quelquefois par foiblesse, comme nous l'avons dit tout-à-l'heure.

2° On peut commettre un péché de fait, et non d'intention. C'est ainsi que celui qui tue son père sans le vouloir commet un parricide de fait, mais non d'intention, car il ne savoit pas ce qu'il faisoit. Sous ce rapport, violer la loi de Dieu, c'est toujours s'élever contre Dieu de fait, mais non pas toujours d'intention.

3° Le péché peut corrompre la vertu de deux façons. D'abord par une opposition directe; et en ce sens l'orgueil ne corrompt pas toute vertu, mais l'humilité seule. Car un vice spécial ne détruit que la vertu particulière à laquelle il est opposé. Mais le péché peut encore détruire la vertu en en abusant; et c'est de cette façon que l'orgueil corrompt toute vertu, parce qu'il en prend occasion de s'enorgueillir, aussi bien que des meillieures choses. Mais il ne s'ensuit pas qu'il soit un péché général.

---

peccato, ex contemptu (qui pertinet ad superbiam), non tamen semper ex contemptu aliquis præcepta divina transgreditur, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate. Et inde est quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De naturâ et gratiâ* (cap. 29), « multa perperàm fiunt quæ non fiunt superbè. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus illa verba inducit, lib. *De natura et gratia* (ut suprà), non ex sua persona, sed ex persona alterius contra quem disputat : unde et postmodum improbat ea ostendens quòd non semper ex superbia peccatur. Potest tamen dici quòd auctoritates illæ intelliguntur quantum ad exteriorem effectum superbiæ, qui est transgredi præcepta (quod invenitur in quolibet peccato), non autem quantum ad interiorem actum superbiæ, qui est contemptus præcepti. Non enim semper peccatum fit ex contemptu, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd quandoque aliquis committit aliquod peccatum secundùm effectum, sed non secundùm affectum : sicut ille qui ignoranter occidit patrem, committit parricidium secundùm effectum, sed non secundùm affectum, quia hoc non intendebat. Et secundùm hoc, « transgredi præceptum Dei » dicitur esse « contra Deum superbire, » secundùm effectum quidem semper, non autem semper secundùm affectum.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum aliquod potest corrumpere virtutem dupliciter. Uno modo per directam contrarietatem ad virtutem; et hoc modo superbia non corrumpit quamlibet virtutem, sed solùm humilitatem, sicut et quodlibet aliud speciale peccatum corrumpit specialem virtutem sibi oppositam, contrarium agendo. Alio modo peccatum aliquod corrumpit virtutem, abutendo ipsâ virtute; et sic superbia corrumpit quamlibet virtutem, in quantum scilicet ex ipsis virtutibus sumit occasionem superbiendi, sicut ex quibuslibet aliis rebus ad excellentiam pertinentibus. Unde non sequitur quòd sit generale peccatum.

4° L'orgueil a un objet spécial, mais qui peut se rencontrer en diverses matières. Il est en effet un amour déréglé de notre propre excellence : or, l'excellence se rencontre en différentes choses.

ARTICLE III.

L'irascible est-il le sujet ou le siége de l'orgueil?

Il paroît que l'irascible n'est pas le sujet de l'orgueil. 1° On lit dans saint Grégoire, XXIII. *Moral.* : « La vérité n'a pas de plus grand obstacle que le gonflement de l'esprit; car en s'enflant il s'obscurcit. » Or, la connoissance de la vérité appartient à la raison, et non à l'irascible. L'orgueil n'a donc pas son siége dans l'irascible.

2° On lit encore dans saint Grégoire, XXIV. *Moral.* : « Les orgueilleux ne considèrent point la vie de ceux qu'ils seroient forcés de reconnoître comme meilleurs qu'eux, mais de ceux auxquels ils se préfèrent par orgueil. » D'où il semble que ce vice vienne d'une considération illégitime. Or, la considération ne se rapporte pas à l'irascible, mais à la raison. L'orgueil a donc son siége en celle-ci, et non dans l'irascible.

3° L'orgueil ne cherche pas seulement la supériorité dans les choses sensibles; il la cherche encore dans les choses spirituelles et intellectuelles. De plus, il consiste principalement dans le mépris de Dieu, selon cette parole de la sainte Ecriture, *Eccles.*, X : « Le commencement de l'orgueil de l'homme, c'est de s'éloigner de Dieu. » Or, l'irascible, qui est une partie de l'appétit sensitif, ne sauroit s'étendre jusqu'à Dieu et aux choses intellectuelles. L'orgueil ne peut donc avoir son siége dans l'irascible.

4° On lit dans le livre des Sentences de saint Prosper : « L'orgueil est un amour de notre propre excellence. » Or, l'amour n'a pas son siége

---

Ad quartum dicendum, quòd superbia attendit specialem rationem objecti, quæ tamen inveniri potest in diversis materiis. Est enim inordinatus amor propriæ excellentiæ; excellentia autem in diversis rebus potest inveniri.

ARTICULUS III.

Utrùm superbia sit in irascibili sicut in subjecto.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd superbia non sit in irascibili sicut in subjecto. Dicit enim Gregorius, XXIII. *Moral.* : « Obstaculum veritatis tumor mentis est, quia dum inflat, obnubilat. » Sed cognitio veritatis non pertinet ad irascibilem, sed ad vim rationalem. Ergo superbia non potest esse in irascibili.

2. Præterea, Gregorius dicit, XXIV. *Moral.*, quòd « superbi non eorum vitam considerant, quibus se humiliando postponant, sed quibus superbiendo se præferant; » et sic videtur quòd superbia ex indebita consideratione procedat. Sed consideratio non pertinet ad irascibilem, sed potiùs est in rationali. Ergo superbia non est in irascibili, sed in rationali.

3. Præterea, superbia non solùm quærit excellentiam in rebus sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus et intelligibilibus. Ipsa autem principaliter consistit in contemptu Dei, secundùm illud *Eccles.*, X : « Initium superbiæ hominis apostatare à Deo. » Sed irascibilis cùm sit pars appetitûs sensitivi, non potest se extendere in Deum et intelligibilia. Ergo superbia non est in irascibili.

4. Præterea, ut dicitur in libro *Sentent.* Prosperi, « superbia est amor propriæ excellentiæ. » Sed amor non est in irascibili, sed in

dans l'irascible, mais dans le concupiscible. L'orgueil n'est donc pas non plus dans l'irascible.

Mais au contraire saint Grégoire, II. *Moral.*, oppose à l'orgueil le don de crainte. Or, la crainte appartient à l'irascible. L'orgueil a donc son siége dans l'irascible.

(CONCLUSION. — L'orgueil a pour sujet propre la force irascible de l'ame, et la volonté.)

Le sujet d'une vertu ou d'un vice est déterminé par son objet propre. Car une habitude ou un acte ne peuvent avoir d'autre objet que celui de la puissance de l'ame à laquelle ils sont soumis. Mais l'orgueil a pour objet propre une chose difficile, puisqu'il est le désir de notre propre excellence. Il faut donc qu'il appartienne de quelque façon à la force irascible. Or, cette force peut être entendue de deux façons. Dans son sens propre, elle est une partie de l'appétit sensitif, de même que la colère proprement dite est une passion de cet appétit. Mais dans son sens le plus large, cette force irascible appartient aussi à l'appétit intellectif, auquel on rapporte quelquefois également la colère, lorsque par exemple on attribue la colère à Dieu et aux anges, non comme passion, mais comme jugement de la raison (1). Cependant, entendu dans un sens aussi général, l'irascible n'est pas une puissance distincte du concupiscible, comme il résulte de ce que nous avons dit, I, quest. LIX, art. 4, et quest. LXXXII, art. 5. Si donc l'*ardu* ou le *difficile*, qui est l'objet de l'orgueil, se trouvoit toujours être une chose sensible, à laquelle l'appétit sensitif pût tendre, l'orgueil auroit son siége dans l'irascible qui est une partie de cet appétit. Mais comme ce *difficile* auquel l'orgueil s'attache

(1) Les purs esprits n'ayant pas d'appétit sensitif, puisqu'ils n'ont point de corps, il est évident que la colère ne peut se trouver chez eux que dans l'appétit intellectif, c'est-à-dire dans cette faculté de l'intellect qui désire ou qui rejette, qui approuve ou qui blâme. La colère n'est donc pas chez eux une passion, mais un jugement de la raison, comme l'explique notre saint auteur.

---

concupiscibili. Ergo superbia non est in irascibili.

Sed contra est, quòd Gregorius in II. *Moral.* ponit contra superbiam « donum timoris. » Timor autem pertinet ad irascibilem. Ergo superbia est in irascibili.

(CONCLUSIO. — Proprium superbiæ subjectum est vis animæ irascibilis ac voluntas.)

Respondeo dicendum, quòd subjectum cujuslibet virtutis vel vitii oportet inquirere ex proprio objecto. Non enim potest esse aliud objectum habitûs vel actûs, nisi quod est objectum potentiæ quæ utrique subjicitur. Proprium autem objectum superbiæ est *arduum*; est enim appetitus propriæ excellentiæ, ut dictum est (art. 1 et 2). Unde oportet quòd superbia aliquo modo ad vim irascibilem pertineat. Sed irascibilis dupliciter accipi potest: uno modo propriè, et sic est pars appetitûs sensitivi, sicut et ira propriè sumpta est quædam passio appetitûs sensitivi; alio modo potest accipi irascibilis largiùs, scilicet ut pertineat etiam ad appetitum intellectivum; cui etiam quandoque attribuitur ira, prout scilicet attribuimus iram Deo et angelis, non quidem secundùm passionem, sed secundùm judicium judicantis. Et tamen irascibilis sic communiter dicta non est potentia distincta à concupiscibili, ut patet ex his quæ in I. dicta sunt (qu. 59, art. 4, et qu. 82, art. 5). Si ergo *arduum* quod est objectum superbiæ, esset solùm aliquid sensibile, in quod posset tendere appetitus sensitivus, oporteret quòd superbia esset in irascibili quæ est pars appetitûs sensitivi. Sed quia arduum quod respicit superbia

se rencontre communément et dans les choses sensibles, et dans les choses spirituelles, il faut dire que l'orgueil a pour sujet l'irascible pris non-seulement dans son sens propre, en tant qu'il fait partie de l'appétit sensitif, mais dans son sens le plus large, en tant qu'il se trouve aussi dans l'appétit intellectif. Car les démons aussi ont de l'orgueil.

Je réponds aux arguments : 1° Il y a deux sortes de connoissances de la vérité, l'une spéculative, l'autre affective. L'orgueil est un obstacle indirect à la première, c'est-à-dire à la connoissance spéculative, parce qu'il en soustrait la cause. Le superbe ne veut point soumettre à Dieu son intelligence pour en recevoir la connoissance de la vérité, selon cette parole de l'Evangile, *Matth.*, XI : « Vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents (c'est-à-dire aux orgueilleux, qui se croient sages et prudents), et vous les avez révélées aux petits, » c'est-à-dire aux humbles. L'orgueil ne daigne pas non plus apprendre des hommes ce qu'il ignore, malgré ce conseil de la sainte Ecriture, *Eccles.*, VI : « Inclinez votre oreille (c'est-à-dire écoutez avec humilité), et vous recevrez la doctrine. » Quant à la connoissance affective de la vérité, l'orgueil y est un obstacle direct, parce que n'aimant que sa propre excellence, l'orgueilleux méprise celle de la vérité. « L'orgueilleux, dit saint Grégoire, XXIII. *Moral.*, 16 ou 10, connoît certaines vérités par son intelligence, mais il n'en sauroit expérimenter la douceur; il sait ce qu'elles sont, mais il ne sait pas ce qu'elles valent. » Car, dit la sainte Ecriture, *Proverb.*, XI, « la sagesse est dans l'humilité (1). »

2° L'humilité suit la règle de la droite raison, qui donne à l'homme une vraie connoissance de lui-même; tandis que l'orgueil méprise cette règle, pour estimer ses forces au-delà de ce qu'elles sont. On croit facile-

(1) Et non-seulement l'orgueil empêche l'homme de connoître la vérité, en lui faisant fermer les yeux à la lumière divine, en le rendant sourd aux enseignements des autres hommes,

---

communiter invenitur et in sensibilibus et in spiritualibus rebus, necesse est dicere quòd subjectum superbiæ sit irascibilis non solùm propriè sumpta, prout est pars appetitûs sensitivi, sed etiam communiùs accepta, prout invenitur in appetitu intellectivo. Unde et in dæmonibus superbia ponitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd cognitio veritatis est duplex. Una purè speculativa; et hanc superbia indirectè impedit, subtrahendo causam. Superbus enim neque Deo intellectum suum subjicit, ut ab eo veritatis cognitionem percipiat, secundùm illud *Matth.*, XI : « Abscondisti hæc à sapientibus et prudentibus » (id est à superbis, qui sibi sapientes et prudentes videntur), « et revelasti ea parvulis, » id est humilibus; neque etiam ab hominibus addiscere dignatur, cùm tamen dicatur *Eccles.*, VI : « Si inclinaveris aurem tuam (scilicet humiliter audiendo), excipies doctrinam. Alia autem est cognitio veritatis, scilicet affectiva; et talem cognitionem veritatis directè impedit superbia. Quia superbi dum delectantur in propria excellentia, excellentiam veritatis fastidiunt, ut Gregorius dicit XXIII. *Moral.* (cap. 16 vel 10, ut suprà), quòd « superbi etsi secreta quædam intelligendo percipiunt, eorum dulcedinem experiri non possunt; et si noverunt quomodo sunt, ignorant quomodo sapiunt. » Unde et *Proverb.*, XI, dicitur : « Ubi humilitas, ibi sapientia. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est, humilitas attendit ad regulam rationis rectæ, secundùm quam aliquis veram existimationem de se habet. Hanc autem regulam rectæ rationis non attendit superbia, sed

ment ce que l'on désire avec ardeur; et comme l'orgueil a un appétit déréglé de sa propre excellence, il se porte à des entreprises trop hautes, où il ne peut atteindre. C'est pourquoi tout ce qui conduit l'homme à trop s'estimer lui-même le conduit aussi à l'orgueil, comme est par exemple la considération des défauts d'autrui. « Les saints au contraire, dit saint Grégoire, *Ibid.*, considèrent surtout les vertus des autres, et à cause de cela les mettent au-dessus d'eux. » On voit donc que ce n'est pas l'orgueil qui est dans la raison, mais seulement une de ses causes.

3° L'orgueil a son siége dans l'irascible pris dans son sens le plus large, et non pas seulement dans son sens strict, où il n'est qu'une partie de l'appétit sensitif.

4° « L'amour, dit saint Augustin, XIV. *De Civit. Dei*, VII, précède toutes les autres affections de l'ame, dont il est la cause; » on peut donc le nommer à propos de chacune de ces affections. C'est pourquoi l'on appelle l'orgueil « un amour de sa propre excellence, » parce que de cet amour naît une présomption désordonnée de dépasser les autres, ce qui est le propre de l'orgueil.

ARTICLE IV.

Est-ce avec raison que saint Grégoire a distingué quatre espèces d'orgueil, savoir : estimer comme venant de soi le bien que l'on a; croire que les dons que l'on a reçus de Dieu étoient dus à nos mérites; se vanter de ce que l'on n'a pas, et, méprisant les autres, désirer paroître avoir seul ce que l'on a.

Il paroît que saint Grégoire n'a pas convenablement distingué quatre espèces d'orgueil, lorsqu'il dit, XXIII. *Moral.*, 4 ou 7 : « Il y a quatre

mais il a le terrible pouvoir de faire perdre la connoissance de la vérité à ceux qui l'avoient reçue dans une plus large part, comme le prouve la chute de plusieurs écrivains célèbres. « L'or-

---

de se majora existimat quàm sint. Quod contingit ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ, quia quod aliquis vehementer desiderat, facilè credit; et ex hoc etiam ejus appetitus in altiora fertur quàm sibi conveniat. Et ideo quæcumque conferunt ad hoc quòd aliquis æstimet se supra id quod est, inducunt hominem ad superbiam. Quorum unum est quòd aliquis consideret defectus aliorum : sicut è contra Gregorius ibidem dicit quòd « sancti viri virtutum consideratione vicissim sibi alios præferunt. » Ex hoc ergo non habetur quòd superbia sit in rationali, sed quòd aliqua causa ejus in ratione existat.

Ad tertium dicendum, quòd superbia non est solùm in irascibili, secundùm quòd est pars appetitûs sensitivi, sed prout communiùs irascibilis accipitur, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, XIV. *De Civit. Dei* (cap. 7 ac deinceps), « amor præcedit omnes alias animi affectiones, et est causa earum; » et ideo potest poni pro qualibet aliarum affectionum. Et secundùm hoc superbia dicitur esse « amor propriæ excellentiæ, » in quantum ex amore causatur inordinata præsumptio alios superandi; quod propriè pertinet ad superbiam.

ARTICULUS IV.

Utrùm convenienter à Gregorio assignentur quatuor superbiæ species : scilicet æstimare bonum à seipso habere, sibi datum desuper credere pro suis accepisse meritis, jactare se habere quod non habet, et despectis cæteris singulariter videri appetere habere quod habet.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter assignentur quatuor superbiæ species, quas Gregorius assignat, XXIII. *Moral.*, dicens (cap. 4 vel 7) : « Quatuor quippe sunt

espèces d'orgueil, qui comprennent toute l'arrogance des superbes : croire que le bien qui est en eux, ou vient d'eux-mêmes, ou leur a été donné d'en-haut en raison de leurs mérites; se vanter de ce qu'ils n'ont pas, et, méprisant les autres, désirer paroître avoir seuls ce qu'ils ont. » 1° L'orgueil est un vice différent de l'infidélité, comme l'humilité est une vertu distincte de la foi. Or, c'est une marque d'infidélité de ne point rapporter à Dieu le bien que l'on a, ou d'attribuer la grace à ses propres mérites Cela ne peut donc pas rentrer dans les espèces de l'orgueil.

2° Une même espèce ne peut pas appartenir à deux genres différents. Or, la jactance est une espèce du mensonge, comme nous l'avons dit, quest. CX, art. 2. Elle ne sauroit donc être aussi une espèce de l'orgueil.

3° Cette division ne comprend pas certaines choses qui semblent se rapporter à l'orgueil. Ainsi saint Jérôme dit que « rien ne prouve plus d'orgueil, que de se montrer ingrat. » Et saint Augustin dit dans la Cité de Dieu, XIV, 14, « que c'est une preuve d'orgueil, de s'excuser d'un péché que l'on a commis. » La présomption doit plus encore se rapporter à l'orgueil, puisqu'elle cherche à obtenir ce qui est au-dessus de ses forces. La division de saint Grégoire est donc incomplète.

4° Il y a plusieurs autres divisions de ce vice. Ainsi saint Anselme dit que l'exaltation de l'orgueil se trouve « dans la volonté, dans les discours et dans les œuvres. » Saint Bernard lui donne douze degrés, qui sont : « la curiosité, la légèreté d'esprit, la joie inepte, la jactance, la singularité, l'arrogance, la présomption, la défense de ses péchés, la feinte confession, la liberté et l'habitude de pécher. » Or, la plupart de

gueil, dit saint Grégoire, obscurcit l'intelligence, » et quand il est parvenu à un certain degré il finit par l'aveugler : *cùm in profundum venerit.... contemnit.*

---

species, quibus omnis tumor arrogantium demonstratur, cùm bonum aut à semetipsis habere se æstimant, aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant; aut certè cùm jactant se habere quod non habent, aut despectis cæteris singulariter videri appetunt habere quod habent. » Superbia enim est vitium distinctum ab infidelitate, sicut etiam humilitas est virtus distincta à fide. Sed quòd aliquis æstimet bonum se non habere à Deo, vel quòd bonum gratiæ habeat ex meritis propriis, ad infidelitatem pertinet. Ergo non debent poni species superbiæ.

2. Præterea, idem non debet poni species diversorum generum. Sed jactantia ponitur species mendacii, ut suprà habitum est (qu. 110, art. 2). Ergo non debet poni species superbiæ.

3. Præterea, quædam alia videntur ad superbiam pertinere, quæ hic non connumerantur. Dicit enim Hieronymus, quòd « nihil est tam superbum quàm ingratum videri; » et Augustinus dicit, XIV. *De Civit. Dei* (cap. 14), quòd « excusare se de peccato commisso, ad superbiam pertinet. » Præsumptio etiam qua quis tendit ad assequendum aliquid quod supra se est, maximè ad superbiam pertinere videtur. Non ergo sufficienter prædicta divisio comprehendit superbiæ species.

4. Præterea, inveniuntur aliæ divisiones superbiæ. Dividit enim Anselmus exaltationem superbiæ, dicens quòd « quædam est in voluntate, quædam in sermone, quædam in operatione. » Bernardus etiam ponit duodecim gradus superbiæ, qui sunt « curiositas, mentis levitas, inepta lætitia, jactantia, singularitas, arrogantia, præsumptio, defensio peccatorum, simulata confessio, rebellio, libertas, peccandi consuetudo; » quæ non videntur comprehendi sub

ces degrés ne se trouvant pas compris dans la division de saint Grégoire, celle-ci est donc incomplète.

Mais l'autorité de saint Grégoire suffit pour affirmer le contraire (1)

(Conclusion. — Estimer comme venant de soi le bien que l'on a, ou croire qu'on l'a reçu d'en haut en considération de ses mérites, se vanter de ce que l'on n'a pas, et méprisant les autres, désirer paroître avoir seul ce que l'on a : telles sont les quatre espèces de l'orgueil.)

L'orgueil est un désir d'excellence immodéré, c'est-à-dire qui n'est pas réglé par la droite raison. Or, toute excellence est la suite de quelque bien acquis. Ce bien peut être envisagé de trois façons. D'abord en soi ; car plus il est grand, plus l'excellence est grande aussi. C'est pourquoi lorsqu'on s'attribue un bien supérieur à celui que l'on a, il s'ensuit que l'appétit tend à une excellence exagérée, ce qui forme la troisième espèce d'orgueil, par laquelle « on se vante d'avoir ce que l'on n'a pas. » On peut ensuite envisager ce bien dans sa cause ; et sous ce rapport il est plus excellent de l'avoir de soi-même que de le recevoir d'un autre. Lors donc que l'on s'attribue comme venant de soi un bien que l'on a reçu, l'appétit tend conséquemment à une excellence qui ne lui appartient pas. Or, on peut être cause de son bien, soit d'une manière efficiente ou efficace, soit seulement d'une manière méritoire. De là viennent les deux premières espèces d'orgueil, par lesquelles « on estime avoir de soi-même ce que l'on a reçu de Dieu, ou avoir acquis par ses mérites ce qui nous a été donné gratuitement. » On peut enfin envisager le bien dans

(1) Saint Grégoire appuie chaque partie de sa division sur un passage de la sainte Ecriture. Il cite d'abord ces paroles de saint Paul, I. *Cor.*, IV : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu, » qui marquent la première espèce d'orgueil. « C'est un don de Dieu, dit-il encore avec saint Paul, *Ephes.*, II, qui ne vient point des œuvres et dont on ne doit pas se glorifier ; » ce qui se rapporte aux orgueilleux de la seconde espèce, qui attribuent à leurs mérites la grace qu'ils

---

speciebus à Gregorio assignatis. Ergo videtur quòd inconvenienter assignentur.

In contrarium sufficit auctoritas Gregorii (ut suprà).

(Conclusio. — Æstimare bonum à seipso habere, desuper sibi datum pro suis suscepisse meritis credere, gloriari se habere quod non habet, et cæteris despectis appetere videri singulariter habere quod habet, quatuor sunt superbiæ species.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, superbia importat immoderatum excellentiæ appetitum, qui scilicet non est secundùm rationem rectam. Est autem considerandum quòd quælibet excellentia consequitur aliquod bonum habitum. Quod quidem potest tripliciter considerari. Uno modo secundùm se. Manifestum est enim quòd quantò majus est bonum quod quis habet, tantò per hoc excellentiam majorem consequitur : et ideo, cùm aliquis attribuit sibi majus bonum quàm habeat, consequens est quòd ejus appetitus tendit in excellentiam propriam ultra modum sibi convenientem ; et sic est tertia species superbiæ, cùm scilicet « aliquis jactat se habere quod non habet. » Alio modo ex parte causæ, prout scilicet excellentius est quòd aliquod bonum insit alicui à seipso, quàm quòd insit ei ab alio : et ideo cùm aliquis æstimat bonum quod habet ab alio ac si haberet à seipso, fertur per consequens appetitus ejus in propriam excellentiam supra suum modum. Est autem dupliciter aliquis causa sui boni : uno modo efficienter, alio modo meritoriè. Et secundùm hoc sumuntur duæ primæ superbiæ species, scilicet « cùm quis à semetipso habere æstimat quod à Deo habet ; » vel « cùm propriis meritis sibi datum desuper credit. » Tertio modo, ex parte modi habendi,

le mode de possession; et sous ce rapport un homme a une supériorité marquée lorsqu'il possède un bien d'une manière plus excellente que les autres. Ce qui est pour l'appétit une occasion de tendre désordonnément à sa propre excellence. De là sort la quatrième espèce d'orgueil, par laquelle « méprisant les autres, on veut paroître seul en possession de quelque bien. »

Je réponds aux arguments: 1° Une estimation vraie peut se corrompre de deux façons. Premièrement, d'une manière générale; et c'est ainsi que dans les choses qui tiennent à la foi, elle est corrompue par l'infidélité. Secondement, dans quelque occasion particulière; ce qui ne rentre plus dans l'infidélité. Ainsi celui qui commet un péché de fornication, croit pour un temps que la fornication lui est bonne. Il n'est cependant pas infidèle, comme seroit celui qui diroit d'une manière générale que la fornication est un bien. Il en est de même pour l'orgueil. Dire d'une manière générale qu'un bien ne vient pas de Dieu, ou que la grace est donnée aux hommes en vue de leurs mérites, seroit une marque d'infidélité. Mais que, par un désir déréglé de sa propre excellence, on se glorifie de ses biens comme les ayant de soi, ou par ses mérites, c'est un acte d'orgueil, et non un acte d'infidélité proprement dite.

2° La jactance est une espèce de mensonge quant à l'acte extérieur, par lequel on s'attribue faussement ce que l'on n'a pas; mais c'est à cause de l'arrogance intérieure du cœur, que saint Grégoire en fait une espèce de l'orgueil.

3° L'ingrat est celui qui s'attribue ce qu'il a reçu d'un autre. D'où l'on voit que les deux premières espèces d'orgueil rentrent dans l'ingratitude. S'excuser d'un péché que l'on a commis, revient à la troisième espèce,

ont reçue. Quant à ceux qui se vantent de ce qu'ils n'ont point, il leur rappelle ces paroles de Jérémie, XLVIII : « Je connois son arrogance, et je sais qu'il n'a pas la vertu dont il se vante. » Enfin il cite à ceux qui méprisent les autres, l'exemple du Pharisien qui disoit : Je ne suis pas comme ce publicain, etc., quoique le publicain valût mieux que lui.

---

prout excellentior aliquis redditur ex hoc quòd bonum aliquod excellentiùs cæteris possidet : unde ex hoc etiam fertur inordinatè appetitus illius in propriam excellentiam. Et secundùm hoc sumitur quarta superbiæ species, quæ est « cùm aliquis despectis cæteris singulariter vult videri. »

Ad primum ergo dicendum, quòd vera æstimatio potest corrumpi dupliciter. Uno modo in universali; et sic in his quæ ad fidem pertinent, corrumpitur vera æstimatio per infidelitatem. Alio modo in aliquo particulari eligibili; et hoc non facit infidelitatem. Sicut ille qui fornicatur, æstimat pro tempore illo bonum esse sibi fornicari; nec tamen est infidelis, sicut esset si in universali diceret fornicationem esse bonum. Et ita est in proposito. Nam dicere in universali aliquod bonum esse quod non est à Deo, vel gratiam hominibus pro meritis dari, pertinet ad infidelitatem; sed quòd aliquis inordinato appetitu propriæ excellentiæ ita de bonis suis glorietur ac si ea ex se haberet, vel ex meritis propriis, pertinet ad superbiam, et non ad infidelitatem, propriè loquendo.

Ad secundum dicendum, quòd jactantia ponitur species mendacii quantum ad exteriorem actum quo quis falsò sibi attribuit quod non habet. Sed quantum ad interiorem cordis arrogantiam, ponitur à Gregorio species superbiæ.

Ad tertium dicendum, quòd ingratus est qui sibi attribuit quod ab alio habet : unde duæ primæ superbiæ species ad ingratitudinem pertinent. Quòd autem aliquis se excuset de peccato quod habet, pertinet ad tertiam speciem,

puisque c'est s'attribuer une innocence, c'est-à-dire un bien que l'on n'a pas. Quant à la présomption, qui fait tendre à ce qui est au-dessus de soi, elle rentre principalement dans la quatrième, par laquelle on veut être préféré aux autres.

4° Saint Anselme divise l'orgueil d'après le progrès que l'on remarque en tout péché, qui est conçu dans le cœur, manifesté par la parole, et accompli par l'acte. Quant aux douze degrés de saint Bernard, ils correspondent par opposition aux douze degrés d'humilité dont nous avons parlé plus haut, quest. CLXI, art. 6. Ainsi le premier degré d'humilité est « de montrer cette vertu dans son cœur et dans son corps en tenant toujours les yeux baissés vers la terre ; » à quoi est opposée « la curiosité, » qui jette ses regards partout et d'une manière déréglée. Le second degré d'humilité est « de parler peu, de choses sérieuses, et d'une voix grave ; » à quoi est opposée « la légèreté d'esprit, » qui fait parler l'homme avec orgueil. Le troisième degré est « de ne point se laisser aller facilement au rire ; » à quoi est opposée « la joie inepte. » Le quatrième degré d'humilité est « de garder le silence jusqu'à ce qu'on soit interrogé ; » à quoi est opposée « la jactance. » Le cinquième est « de se conduire d'après la règle commune du monastère ; » à quoi est opposée « la singularité, » qui fait qu'on veut paroître plus saint que les autres. Le sixième degré est « de croire et de dire que l'on est le plus vil de tous ; » à quoi est opposée « l'arrogance, » par laquelle un homme se préfère à tous les autres. Le septième est « de penser et d'avouer que l'on est inutile et indigne de tout emploi ; » à quoi est opposée « la présomption, » qui se croit capable des plus grandes charges. Le huitième degré d'humilité est « de confesser ses péchés ; » à quoi est opposée « la défense de ses péchés. » Le neuvième est « de souffrir avec patience les amertumes, les duretés ; »

---

quia per hoc aliquis attribuit sibi bonum innocentiæ quod non habet. Quòd autem aliquis præsumptuosè tendat in id quod supra ipsum est, præcipuè videtur ad quartam speciem pertinere, secundùm quam aliquis vult aliis præferri.

Ad quartum dicendum, quòd illa tria quæ ponit Anselmus, accipiuntur secundùm progressum peccati cujuslibet, quod primò corde concipitur, secundò ore profertur, tertiò opere perficitur. Illa autem duodecim quæ ponit Bernardus, sumuntur per oppositum ad duodecim gradus humilitatis, de quibus suprà habitum est (qu. 161, art. 6). Nam primus gradus humilitatis est « corde et corpore semper humilitatem ostendere defixis in terram aspectibus, » cui opponitur *curiositas*, per quam aliquis curiosè ubique et inordinatè circumspicit. Secundus gradus humilitatis est, « ut pauca verba et rationabilia loquatur aliquis, non clamosa voce, » contra quem opponitur *levitas mentis*, per quam scilicet homo superbè se habet in verbo. Tertius gradus humilitatis est, « ut non sit facilis et promptus in risu, » cui opponitur *inepta lætitia*. Quartus gradus humilitatis est « taciturnitas usque ad interrogationem, » cui opponitur *jactantia*. Quintus gradus humilitatis est, « tenere quod communis regula monasterii habet, » cui opponitur *singularitas*, per quam scilicet aliquis sanctior vult apparere. Sextus gradus humilitatis est, « credere et pronuntiare se omnibus viliorem, » cui opponitur *arrogantia*, per quam scilicet homo se aliis præfert. Septimus gradus humilitatis est, « ad omnia inutilem et indignum se confiteri et credere, » cui opponitur *præsumptio*, per quam scilicet aliquis reputat se sufficientem ad majora. Octavus gradus humilitatis est « confessio peccatorum, » cui opponitur *defensio* eorumdem. Nonus gradus humilitatis est, « in duris et as-

à quoi est opposée « la confession feinte, » qui nous fait simuler d'avouer nos péchés pour éviter d'en porter la peine. Le dixième degré est « l'obéissance, » à laquelle est opposée « la rébellion. » Le onzième degré d'humilité est « de ne point aimer à faire sa volonté propre ; » à quoi est opposée « la liberté, » par laquelle l'homme se plaît à faire librement ce qu'il veut. Enfin le dernier degré d'humilité consiste dans « la crainte de Dieu, » à laquelle est opposée « l'habitude de pécher, » qui implique le mépris de Dieu. Ces douze degrés de saint Bernard ne comprennent pas seulement les différentes espèces de l'orgueil, mais certaines choses qui les précèdent et qui les suivent, comme nous l'avons dit également pour les degrés d'humilité.

ARTICLE V.

L'orgueil est-il un péché mortel?

Il paroît que l'orgueil n'est pas un péché mortel. 1° Sur ce passage du Psaume VII, « Seigneur mon Dieu, si j'ai fait cela, » la Glose dit : « Si j'ai commis le péché universel, qui est l'orgueil. » Si donc l'orgueil étoit un péché mortel, il s'ensuivroit que tout péché seroit mortel.

2° Tout péché mortel est opposé à la charité. Or, l'orgueil n'est contraire ni à l'amour de Dieu, ni à l'amour du prochain ; car l'excellence déréglée que désire ce vice, ne blesse pas toujours l'honneur de Dieu ni l'utilité du prochain. L'orgueil n'est donc pas un péché mortel.

3° Tout péché mortel est contraire à la vertu. Mais bien loin de lui être opposé, l'orgueil naît d'elle, selon cette parole de saint Grégoire, XXXIV. *Moral.*, 18 ou 19 : « L'homme s'enfle quelquefois de vertus souveraines et célestes. » L'orgueil n'est donc pas un péché mortel.

---

peris patientiam amplecti, » cui opponitur *simulata confessio*, per quam scilicet aliquis non vult subire pœnam pro peccatis, quæ simulatè confitetur. Decimus gradus humilitatis est « obedientia, » cui opponitur *rebellio*. Undecimus gradus humilitatis est, « ut homo non delectetur facere propriam voluntatem, » cui opponitur *libertas*, per quam scilicet homo delectatur liberè facere quod vult. Ultimus autem gradus humilitatis est « timor Dei, » cui opponitur *peccandi consuetudo*, quæ implicat Dei contemptum. In his autem duodecim gradibus tanguntur non solùm superbiæ species, sed etiam quædam antecedentia et consequentia, sicut etiam de humilitate dictum est (ubi suprà).

ARTICULUS V.

Utrùm superbia sit peccatum mortale.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd superbia non sit peccatum mortale. Quia super illud *Psalm.* VII : « Domine Deus meus, si feci istud, » dicit Glossa : « Scilicet universale peccatum, quod est superbia. » Si igitur superbia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

2. Præterea, omne peccatum contrariatur charitati. Sed superbia non videtur contrariari charitati ; neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi ; quia excellentia quam quis inordinatè per superbiam appetit, non semper contrariatur honori Dei, aut utilitati proximi. Ergo superbia non est peccatum mortale.

3. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed superbia non contrariatur virtuti, sed potiùs ex ea oritur ; quia ut Gregorius dicit XXXIV. *Moral.* (cap. 18, sive 19), « aliquando homo ex summis cœlestibusque virtutibus intumescit. » Ergo superbia non est peccatum mortale.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2, ad 3.

Mais, dans le même livre, 18 ou 23, saint Grégoire dit au contraire, « que l'orgueil est la marque la plus évidente des réprouvés, comme l'humilité est celle des élus. » Or, l'homme n'est point réprouvé pour des péchés véniels. L'orgueil est donc de soi un péché mortel.

(Conclusion. — L'orgueil, qui nous rend rebelle à Dieu, est de sa nature un péché mortel, à moins que son acte ne soit imparfait.)

L'orgueil est opposé à l'humilité, dont l'essence consiste dans la soumission de l'homme à Dieu, comme nous l'avons dit plus haut, quest. CLXI, art. 1, *ad* 5. Il est donc évident que le manque de cette soumission est l'objet propre de l'orgueil, qui fait qu'un homme s'élève au-dessus de ce qui a été marqué par la règle ou la mesure divine. C'est pourquoi, dit saint Paul, II. *Corinth.*, X, « Nous ne nous glorifierons pas démesurément, mais dans la mesure de ce que Dieu nous a donné (1). » La sainte Ecriture dit encore, *Eccles.*, X, « que le commencement de l'orgueil est de s'éloigner de Dieu; » car ce vice a sa racine dans l'insubordination de l'homme à Dieu et à ses règles. Or, ne point se soumettre à Dieu est évidemment un péché mortel, puisque c'est se détourner, se séparer de Dieu; d'où il suit que l'orgueil est de sa nature un péché mortel. Cependant, de même que dans les autres fautes qui sont mortelles en leur genre, comme la fornication et l'adultère, il y a certains mouvements qui ne sont que des péchés véniels à cause de leur imperfection, c'est-à-dire parce qu'ils

(1) Saint Paul parle ici de lui-même, et nous montre par son exemple comment on peut maintenir l'honneur de son ministère sans manquer à l'humilité. « Nous n'osons pas, dit-il aux Corinthiens, nous mettre au rang de quelques-uns qui se relèvent eux-mêmes, ni nous comparer à eux; mais nous nous mesurons sur ce que nous sommes véritablement en nous, et nous ne nous comparons qu'avec nous-mêmes. Or, nous, nous ne nous glorifierons point nous-mêmes démesurément; mais nous renfermant dans les bornes du partage que Dieu nous a donné, nous nous glorifierons d'être parvenus jusqu'à vous.... Que celui donc qui se glorifie, se glorifie dans le Seigneur, car ce n'est pas celui qui se rend témoignage à lui-même, qui est vraiment approuvé; mais c'est celui à qui Dieu rend témoignage. » II. *Corinth.*, X, 12, 13, 17 et 18.

Sed contra est, quod Gregorius in eodem lib. (cap. 18, sive 23), dicit quòd « evidentissimum reproborum signum est superbia; at contra humilitas, electorum. » Sed homines non fiunt reprobi pro peccatis venialibus. Ergo superbia non est peccatum veniale, sed mortale.

(Conclusio. — Superbia est ex suo genere peccatum mortale, quo quis Deo rebellis fit, nisi adsit imperfectio actûs.)

Respondeo dicendùm, quòd superbia humilitati opponitur. Humilitas autem propriè respicit subjectionem hominis ad Deum, ut suprà dictum est (qu. 161, art 1, ad 5). Unde è contrario superbia propriè respicit defectum hujus subjectionis; secundùm scilicet quòd aliquis se extollit supra id quod est sibi præfixum secundùm divinam regulam vel mensuram; contra id quod Apostolus dicit II. *ad Cor.*, X: « Nos autem non in immensum gloriabimur, sed secundùm mensuram qua mensus est nobis Deus. » Et ideo dicitur *Eccles.*, X, quòd « initium superbiæ hominis est apostatare à Deo; » quia scilicet in hoc radix superbiæ consideratur, quòd homo aliqualiter non subjicitur Deo et regulæ ipsius. Manifestum est autem quòd hoc ipsum quod est non subjici Deo, habet rationem peccati mortalis: hoc enim est averti à Deo. Unde consequens est quòd superbia secundùm genus suum sit peccatum mortale. Sicut tamen in aliis quæ ex suo genere sunt peccata mortalia (putà in fornicatione, et adulterio) sunt aliqui motus qui sunt peccata venialia propter eorum imperfectionem, quia sci-

prévиennent le jugement de la raison, et se produisent contre son consentement; de même aussi il peut arriver que certains mouvements d'orgueil ne soient que des fautes vénielles, parce que la raison n'y a pas donné son consentement.

Je réponds aux arguments : 1° L'orgueil n'est pas en lui-même un péché universel, mais par extension, en ce qu'il peut être la source de tous les péchés. Il ne s'ensuit donc pas que tous les péchés qu'il produit soient mortels, mais seulement ceux qui viennent d'un orgueil complet, lequel est mortel de sa nature.

2° L'orgueil est toujours opposé à l'amour de Dieu, puisqu'il est une rébellion contre la règle divine. Il blesse même aussi quelquefois l'amour du prochain, en ce qu'il se préfère à lui et refuse de s'y soumettre, en quoi il déroge à la règle, par laquelle Dieu a établi des rangs différents entre les hommes, et veut que les uns soient soumis aux autres.

3° La vertu n'est que la cause accidentelle et comme l'occasion de l'orgueil. Or, rien n'empêche que de deux choses contraires, l'une soit la cause de l'autre par accident, ainsi que le dit le Philosophe, VIII. *Phys.*, text. 8. C'est ainsi que l'humilité elle-même peut devenir une occasion d'orgueil.

ARTICLE VI.

L'orgueil est-il le péché le plus grave?

Il paroît que l'orgueil n'est pas le péché le plus grave. 1° Plus il est difficile de se préserver d'une faute, plus elle est légère. Or, il est très-difficile de se préserver de l'orgueil; car, dit saint Augustin, *in Regula*, « les autres péchés se commettent par des œuvres mauvaises, tandis que

---

licet præveniunt rationis judicium, et sunt præter ejus consensum : ita etiam et circa superbiam accidit, quòd aliqui motus superbiæ sunt peccata veniala, dum eis ratio non consentit.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut supra dictum est (art. 2), superbia non est universale peccatum per suam essentiam, sed per quamdam redundantiam, in quantum scilicet ex superbia omnia peccata oriri possunt. Unde non sequitur quòd omnia peccata sint mortalia; sed solùm quando oriuntur ex superbia completa quam diximus esse peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quòd superbia semper quidem contrariatur dilectioni divinæ; in quantum scilicet superbus non se subjicit divinæ regulæ prout debet. Et quandoque etiam contrariatur dilectioni proximi in quantum scilicet aliquis inordinatè se præfert proximo, aut ab ejus subjectione se subtrahit; in quo etiam derogatur divinæ regulæ, ex qua sunt hominum ordines instituti, prout scilicet unus eorum sub alio esse debet.

Ad tertium dicendum, quòd superbia non oritur ex virtutibus sicut ex causa per se, sed sicut ex causa per accidens; in quantum scilicet aliquis ex virtutibus occasionem superbiæ sumit. Nihil autem prohibet quin unum contrariorum sit alterius causa per accidens; ut dicitur in VIII. *Physic.* (text. 8). Unde etiam de ipsa humilitate aliqui superbiunt.

ARTICULUS VI.

Utrum superbia sit gravissimum peccatorum.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd superbia non sit gravissimum peccatorum. Quantò enim aliquod peccatum difficiliùs cavetur, tantò videtur esse levius. Sed superbia difficillimè cavetur : quia sicut Augustinus dicit in *Regula* : « Cætera peccata in malis operibus exercentur, ut fiant; superbia verò bonis operibus insidia-

l'orgueil se glisse dans les bonnes œuvres pour les corrompre. » L'orgueil n'est donc pas le péché le plus grave.

2° La grandeur du mal se mesure par la grandeur du bien auquel il est opposé, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, VIII. Or, l'humilité, à laquelle est opposé l'orgueil, n'est pas la première des vertus. Les vices contraires à des vertus plus grandes, comme l'infidélité, le désespoir, la haine de Dieu, l'homicide et plusieurs autres de ce genre, sont donc des péchés plus graves que l'orgueil.

3° On ne punit pas un mal par un moindre mal. Or, certains péchés sont la punition de l'orgueil, selon cette parole de saint Paul, *Rom.*, I, qu'en punition de leur orgueil les Philosophes « furent abandonnés à leur sens réprouvé, et à des actions dégradantes. » L'orgueil n'est donc pas le péché le plus grave.

Mais sur ce passage du *Psaume* CXVIII, 51, « les superbes combloient la mesure de l'iniquité, » la Glose dit : « L'orgueil est le plus grand péché de l'homme. »

(Conclusion. — L'orgueil détournant directement l'homme de Dieu, est de sa nature, à cause de cela, le péché le plus grave.)

Il faut dans le péché considérer deux choses, l'attachement au bien périssable, qui en est la matière, et l'éloignement du bien immuable, qui est la raison complète et formelle du péché sous le premier rapport, l'orgueil n'est pas la faute la plus grave, car l'élévation que le superbe désire avec excès, n'a pas en soi une très-grande incompatibilité avec la vertu. Mais sous le rapport de l'éloignement de Dieu, la gravité de l'orgueil dépasse tout. En effet dans les autres péchés l'homme s'éloigne de Dieu par

---

tur, ut pereant. » Ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

2. Præterea, « majus malum majori bono opponitur (1), » ut Philosophus dicit in VIII. *Ethic.* Sed humilitas cui opponitur superbia, non est maxima virtutum, ut supra habitum est (qu. 161, art. 6). Ergo et vitia quæ opponuntur majoribus virtutibus (putà infidelitas, desperatio, odium Dei, homicidium, et alia hujusmodi) sunt graviora peccata quàm superbia.

3. Præterea, majus malum non punitur per minus malum. Sed interdum superbia punitur per alia peccata; ut patet *ad Rom.*, I, ubi dicitur quòd Philosophi per elationem cordis « traditi sunt in reprobum sensum, ut faciant quæ conveniunt. » Ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

Sed contra est, quod super illud *Psalm.*, CXVIII : « Superbi iniquè agebant usquequaque, » dicit Glossa : « Maximum peccatum in homine superbia. »

(Conclusio. — Cùm per superbiam homines proxime à Deo avertantur, ea secundùm suum genus, seu ex parte aversionis, est maximum peccatorum.)

Respondeo dicendum, quòd in peccato duo attenduntur; scilicet conversio ad commutabile bonum, quæ materialiter se habet in peccato; et aversio à bono incommutabili, quæ est formalis et completiva ratio peccati. Ex parte autem conversionis non habet superbia quòd sit maximum peccatorum; quia celsitudo quam superbus inordinatè appetit, secundùm suam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis. Sed ex parte aversionis superbia habet maximam gravitatem : quia in aliis peccatis homo à Deo avertitur, vel propter igno-

(1) Sive *id pessimum est quod est optimo contrarium*, cap. 12, græco-lat., vel cap. 10 in antiquis, et apud S. Thomam lect. 10, ubi proinde tyrannidem quæ regno adversatur, pessimam esse probat.

ignorance, par foiblesse, par désir d'un autre bien; tandis que l'orgueil s'éloigne de Dieu uniquement pour ne point se soumettre à lui et à sa règle. Ce qui fait dire à Boëce, « que tous les vices voudroient fuir Dieu, et que l'orgueil seul se met en opposition directe avec lui. » C'est particulièrement à cause de cette révolte que saint Jacques dit, IV : « Dieu résiste aux superbes. » L'éloignement que le pécheur éprouve pour Dieu et ses commandements, n'est qu'une conséquence dans les autres fautes, tandis qu'il est l'essence même de l'orgueil, dont l'acte consiste dans le mépris de Dieu. Or, ce qui est de soi l'emportant toujours sur ce qui n'est que par un autre, il s'ensuit que l'orgueil est de sa nature le péché le plus grave, parce qu'il dépasse tous les autres dans l'éloignement qui forme complètement le péché.

Je réponds aux arguments : 1° Il y a deux motifs pour lesquels il est difficile de se préserver du péché. L'un est la violence de l'attaque, comme dans la colère dont l'impétuosité nous emporte; ou dans la concupiscence des sens à laquelle il est plus difficile encore de résister parce que la nature nous y porte davantage, *Ethic.*, II, 2 ou 3. Cette difficulté diminue la gravité du péché, selon ce principe de saint Augustin, que « moins la tentation à laquelle on succombe, est violente, plus le péché est grave. » L'autre motif vient de ce que le péché se cache et échappe aux regards; et c'est ainsi qu'il est difficile d'éviter l'orgueil, car il se glisse jusque dans la vertu, et comme le dit saint Augustin, « tend des piéges aux bonnes œuvres. » Le Psalmiste disoit aussi, CXLI : « Les orgueilleux me tendirent des filets dans cette voie où je marchois. » C'est pourquoi les mouvements secrets d'orgueil n'ont pas une très-grande gravité, si la raison ne s'en aperçoit pas encore; mais dès qu'elle le reconnoît, il lui est facile de les éviter, soit par la considération de sa foiblesse, selon cette parole de la

---

rantiam, vel propter infirmitatem, sive propter desiderium cujuscumque alterius boni; sed superbia habet aversionem à Deo ex hoc ipso quòd non vult Deo et ejus regulæ subjici. Unde Boetius dicit quòd « cùm omnia vitia fugiant à Deo, sola superbia se Deo opponit; » propter quod etiam specialiter dicitur *Jacob.*, IV, quòd « Deus superbis resistit. » Et ideo averti à Deo et ejus præceptis, quod est quasi consequens in aliis peccatis, per se ad superbiam pertinet, cujus actus est Dei contemptus. Et quia id quod est per se semper potius est eo quod est per aliud, consequens est quòd superbia sit gravissimum peccatorum secundùm suum genus; quia excedit in aversione quæ formaliter complet peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquod peccatum difficilè cavetur dupliciter. Uno modo propter vehementiam impugnationis; sicut ira vehementer impugnat propter suum impetum : et adhuc difficilius est resistere concupiscentiæ propter ejus connaturalitatem; ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 2, vel 3). Et talis difficultas vitandi peccatum, gravitatem peccati diminuit; quia « quantò aliquis minoris tentationis impetu cadit, tantò graviùs peccat; » ut Augustinus dicit. Alio modo difficile est vitare aliquod peccatum propter ejus latentiam : et hoc modo superbiam difficile est vitare; quia etiam ex ipsis bonis occasionem sumit, ut dictum est. Et ideo signanter Augustinus dicit quòd « bonis operibus insidiatur. » Et in *Psalm.*, CXLI. dicitur : « In via hac qua ambulabam, absconderunt superbi laqueum mihi. » Et ideo motus superbiæ occultè subrepens non habet maximam gravitatem antequam per judicium rationis deprehendatur : sed postquam deprehensus fuerit per rationem, tunc facilè evitatur : Tum ex consideratione propriæ infirmitatis; secundùm illud *Eccles.*, X : « Quid superbit terra et ci-

sainte Ecriture, *Eccles.*, X : « Pourquoi la terre et la cendre s'enorgueilliroit-elle? » Soit par la considération de la grandeur divine, selon ce mot de *Job*, XV : « Ton esprit auroit-il l'audace de s'enfler contre Dieu? » soit enfin en se rappelant l'imperfection des biens dont l'homme s'enorgueillit, selon cette parole d'*Isaïe*, XL : « Toute chair est de l'herbe fanée, et toute gloire humaine passe comme la fleur des champs; » et cette autre, LXIV : « La justice de l'homme est comme un linge rempli de souillures. »

2° Un vice est opposé à une vertu par son objet, que l'on considère sous le rapport de l'attachement, et de ce côté l'orgueil n'est pas le péché le plus grave, ni l'humilité la première vertu. Mais sous le rapport de l'éloignement de Dieu, l'orgueil l'emporte en malice parce qu'il aggrave tous les autres péchés. Ainsi, par exemple, l'infidélité est plus coupable, lorsqu'elle procède d'un mépris orgueilleux, que quand elle a pour cause l'ignorance ou la foiblesse. Et l'on peut en dire autant du désespoir, ainsi que des autres péchés de ce genre.

3° Dans les syllogismes qui mènent à l'absurde, on prouve aussi quelquefois la fausseté d'un principe en montrant qu'il conduit à des erreurs plus évidentes; c'est ainsi que pour convaincre les hommes de leur orgueil, Dieu permet quelquefois qu'ils tombent dans les péchés de la chair, dont la turpitude est plus évidente, quoique la malice en soit moins grande. Ce qui fait dire à saint Isidore, dans son livre du Souverain bien, *Sent.*, II, 58 : « Il n'y a pas de vice plus funeste que l'orgueil, soit parce qu'il se rencontre dans les personnes les plus élevées, soit parce qu'il sort de la vertu et des œuvres de justice, soit parce qu'on en sent moins la culpabilité. La luxure au contraire ne sauroit dissimuler sa malice, parce qu'elle produit aussitôt la honte; et cependant elle est moins grave que l'orgueil. Aussi l'orgueilleux qui ne sent pas sa faute, tombe-t-il dans les péchés de la chair, afin qu'il soit humilié et que sa confusion lui serve à

---

nis? » Tum etiam ex consideratione magnitudinis divinæ ; secundùm illud *Job*, XV : « Quid tumet contra Deum spiritus tuus? » Tum etiam ex imperfectione bonorum de quibus homo superbit ; secundùm illud *Isa.*, XL : « Omnis caro fœnum, et omnis gloria ejus quasi flos agri ; » et infra LXIV : « Quasi pannus menstruatæ universæ justitiæ nostræ. »

Ad secundum dicendum, quòd oppositio vitii ad virtutem attenditur secundùm objectum, quod consideratur ex parte conversionis : et secundnm hoc superbia non habet quòd sit maximum peccatorum, sicut nec humilitas quòd sit maxima virtutum. Sed ex parte aversionis est maximum, ut pote aliis peccatis magnitudinem præstans. Nam per hoc ipsum, infidelitatis peccatum gravius redditur, si ex superbiæ contemptu procedat, quàm si ex ignorantia vel infirmitate proveniat : et idem dicendum est de desperatione, et aliis hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quòd sicut in syllogismis ducentibus ad impossibile quandoque aliquis convincitur per hoc quòd ducitur ad inconveniens magis manifestum ; ita etiam ad convincendum superbiam hominum, Deus aliquos punit, permittens eos ruere in peccata carnalia ; quæ et si sint minora, tamen manifestiorem turpitudinem continent. Unde et Isidorus dicit in lib. *De summo bono* (*sive Sentent.*, lib. II, cap. 58) : « Omni vitio deterior est superbia ; seu propter hoc quòd à summis personis et primis assumitur; seu quòd de opere justitiæ et virtutis exoritur ; minùsque culpa ejus sentitur. Luxuria verò carnis ideo notabilis omnibus est, quoniam statim per se turpis est, et tamen dispensante Deo superbiâ minor est. Sed qui detinetur superbia, et non sentit, labitur in carnis luxuriam ; ut per

se relever. Mais ceci même nous montre la gravité de l'orgueil; puisque, pour le guérir, Dieu permet que l'on tombe en d'autres péchés moins coupables; de même qu'un sage médecin, pour guérir une maladie grave, laisse son malade contracter une infirmité moins dangereuse.

ARTICLE VII.

L'orgueil est-il le premier de tous les péchés?

Il paroît que l'orgueil n'est pas le premier de tous les péchés. 1° Ce qui est premier se rencontre dans toutes les conséquences. Or, tous les péchés ne sont pas accompagnés d'orgueil, ni ne sortent pas de ce vice; car, dit saint Augustin, *De naturâ et gratiâ*, XXIV, « on commet beaucoup de fautes où l'orgueil n'a point de part. » Ce vice n'est donc pas le premier de tous les péchés.

2° On lit dans la sainte Ecriture, *Eccles.*, X : « Le commencement de l'orgueil est de s'éloigner de Dieu. » L'éloignement de Dieu précède donc l'orgueil.

3° L'ordre des péchés doit suivre celui des vertus. Or, ce n'est pas l'humilité qui est la première vertu, mais la foi. L'orgueil n'est donc pas non plus le premier des péchés.

4° Saint Paul dit dans sa seconde Epître à Timothée, III, 13 : « Les hommes méchants et séducteurs tomberont dans des crimes plus grands. » Ce qui montre que le plus grand péché n'est pas le principe de la malice humaine. Or, nous avons dit que l'orgueil étoit le péché le plus grand, il ne sauroit donc être le premier de tous.

5° L'apparence et la fiction passent après la vérité. Or, le Philosophe

---

hanc humiliatus, à confusione exurgat. » Ex quo etiam patet gravitas ipsius superbiæ. Sicut enim medicus sapiens in remedium majoris morbi patitur infirmum in leviorem morbum incidere; ita etiam peccatum superbiæ gravius esse ostenditur ex hoc ipso quòd pro ejus remedio Deus permittit homines ruere in alia peccata.

ARTICULUS VII.

Utrùm superbia sit primum omnium peccatorum.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd superbia non sit primum omnium peccatorum. Primum enim salvatur in omnibus consequentibus. Sed non omnia peccata sunt cum superbia; nec oriuntur ex superbia. Dicit enim Augustinus in libro *De natura et gratia* (cap. 24, ut jam suprà art. 2), quòd « multa perperàm fiunt, quæ non fiunt superbè. » Ergo superbia non est primum omnium peccatorum.

2. Præterea, *Eccles.*, X, dicitur quòd « initium superbiæ est apostatare à Deo. » Ergo apostasia à Deo est priùs quàm superbia.

3. Præterea, ordo peccatorum videtur esse secundùm ordinem virtutum. Sed humilitas non est prima virtutum, sed magis fides. Ergo superbia non est primum peccatorum.

4. Præterea, II. *ad Timoth.*, III, dicitur : « Mali homines et seductores proficiunt in pejus. » Et ita videtur quòd principium malitiæ hominis non sit à maximo peccatorum. Sed superbia est maximum peccatorum; ut dictum est (art. 1). Non est igitur primum peccatorum.

5. Præterea, id quod est secundùm apparentiam et fictionem, est posterius eo quod est secundùm veritatem. Sed Philosophus dicit

(1) De his etiam in II. *ad Cor.*, XII, lect. 4, col. 1.

dit, *Ethic.*, III, que « l'orgueilleux feint la force et l'audace. » Le vice de l'audace précède donc celui de l'orgueil.

Mais l'Ecclésiastique dit au contraire, X, 15 : « L'orgueil est le commencement de tout péché. »

(CONCLUSION. — L'orgueil, qui nous éloigne le plus de Dieu, est le premier et le principe de tous les péchés.)

Ce qui est de soi, est le premier en chaque genre. Or, l'éloignement de Dieu qui forme complètement l'essence du péché, appartient de soi à l'orgueil, et n'appartient aux autres péchés que par conséquence. L'orgueil est donc essentiellement le premier péché, et il est de plus le principe de tous les autres, sous le rapport de l'éloignement de Dieu, qu'il faut considérer avant tout dans le péché, comme nous l'avons dit précédemment en parlant des causes du péché (1).

Je réponds aux arguments : 1° On dit que l'orgueil est le commencecement de tout péché, non pas en ce sens que chaque péché naisse de l'orgueil, mais parce qu'il peut enfanter toute espèce de péchés.

2° Quand on dit que l'éloignement de Dieu est le commencement de l'orgueil, il ne faut pas l'entendre d'un autre péché différent de l'orgueil, mais de la première partie de ce vice. L'orgueil refuse en effet d'abord et principalement de se soumettre à Dieu, et par conséquence aux créatures à cause de Dieu.

3° L'ordre des vices ne doit pas être le même que celui des vertus. Car le vice est la corruption de la vertu. Or, ce qui précède dans la génération, se trouve le dernier dans la corruption. Ainsi la foi est la première des vertus, tandis que l'infidélité est le dernier des péchés, puisqu'on y

(1) « Cherchez, dit saint Augustin, s'il y a un péché plus grand que celui par lequel l'ange est tombé, qui en a fait un démon, et qui lui a fermé pour toujours l'entrée du royaume des cieux. C'est la tête et la source de tous les autres péchés. » Et il ajoute un peu plus bas :

---

in III. *Ethic.*, quòd « superbus est fictor fortitudinis et audaciæ. » Ergo vitium audaciæ est prius vitio superbiæ.

Sed contra est, quòd dicitur *Eccles.*, X : « Initium omnis peccati est superbia. »

(CONCLUSIO. — Superbia per quam maximè à Deo avertimur, est primum et principium omnium peccatorum.)

Respondeo dicendum, quòd « illud quod est per se, est primum in quolibet genere. » Dictum est autem supra (art. 6), quòd aversio à Deo quæ formaliter complet rationem peccati, pertinet ad superbiam per se; ad alia autem peccata ex consequenti. Et inde est quòd superbia habet rationem primi peccati; et est etiam principium omnium peccatorum, ut supra dictum est cùm de causis peccati ageretur, ex parte aversionis, quæ principalior est in peccato.

Ad primum ergo dicendum, quòd superbia dicitur esse omnis peccati initium, non quia quodlibet peccatum singulariter ex superbia oriatur, sed quia quodlibet genus peccati natum est ex superbia oriri.

Ad secundum dicendum, quòd « apostatare à Deo » dicitur esse superbiæ humanæ judicium, non quasi aliquod aliud peccatum à superbia existens, sed quia est prima superbiæ pars. Dictum est enim quòd superbia principaliter respicit subjectionem divinam, quam contemnit : ex quo consequenti autem contemnit subjici creaturæ propter Deum.

Ad tertium dicendùm, quòd non oportet esse eumdem ordinem virtutum et vitiorum. Nam vitium est corruptivum virtutis. Id autem « quod est primum in generatione, est postremum in corruptione : « et ideo sicut fides est prima virtutum, ita infidelitas es ultimum peccato-

est conduit souvent par les autres vices. Sur ce passage du *Psaume* CXXXVI, « détruisez-la, détruisez-la jusque dans ses fondements, » la Glose dit en effet : « L'incrédulité naît de la réunion de tous les vices. » Et saint Paul dit dans sa première Epître à Timothée, I, « que plusieurs ont fait naufrage dans la foi, pour avoir repoussé une bonne conscience. »

4° L'orgueil est le plus grave de tous les péchés, parce qu'il a en soi le principe d'après lequel on mesure la gravité d'une faute. Il peut, il est vrai, y avoir avant l'orgueil des péchés plus graves, que l'on commet par ignorance ou par foiblesse. Mais parmi les plus grands péchés, l'orgueil est le premier, parce qu'il est la cause qui les aggrave tous. Et comme le principe d'une faute est la dernière chose dont on se détache, la Glose dit sur ces paroles du *Psaume* XVIII : « Je serai purifié du péché le plus grand, c'est-à-dire du péché d'orgueil, qui est le dernier dans ceux qui reviennent à Dieu, et le premier dans ceux qui s'en éloignent. »

5° Si le Philosophe montre ici l'orgueil simulant la force, ce n'est pas que ce vice consiste en cela seul, mais parce que l'homme espère obtenir plus de considération en se faisant passer pour fort et audacieux.

ARTICLE VIII.

L'orgueil est-il un vice capital ?

Il paroît que l'orgueil doit être un vice capital. 1° Saint Isidore et Cassien comptent l'orgueil parmi les péchés capitaux.

2° L'orgueil est la même chose que la vaine gloire, puisque tous deux recherchent la supériorité. Or, la vaine gloire est un vice capital. L'orgueil en doit donc être un également.

« C'est par là qu'a commencé l'apostasie, ou l'éloignement de Dieu; c'est ainsi que l'ame s'est jetée dans les ténèbres, et c'est de là que tous les autres péchés sont sortis. »

---

rum; ad quam homo quandoque per alia peccata perducitur. Unde super illud *Psalm.* CXXXVI : « Exinanite, exinanite usque ad fundamentum in ea, » dicit Glossa quòd « coacervatione vitiorum subrepit diffidentia. » Et Apostolus dicit I. *ad Timoth.*, 1, quòd « quidam repellentes conscientiam bonam, circa fidem naufragaverunt. »

Ad quartum dicendum, quòd superbia dicitur esse gravissimum peccatorum; ex eo quòd per se competit principio, ex quo attenditur gravitas in peccato; et ideo superbia causat gravitatem aliorum peccatorum. Contingit ergo ante superbiam esse aliqua peccata graviora, quæ etiam ex ignorantia vel infirmitate committuntur. Sed inter graviora peccata primum est superbia sicut causa per quam alia peccata aggravantur; et quia id quod est primum in causando peccata, est etiam ultimum in recedendo, ideo super illud *Psal.* XVIII, « Emundabor a delicto maximo, » dicit Glossa, « hoc est à delicto superbiæ, quod est ultimum redeuntibus ad Deum, et primum recedentibus à Deo. »

Ad quintum dicendum, quòd Philosophus ponit superbiam circa fictionem fortitudinis, non quia solùm in hoc consistat, sed quia per hoc homo reputat magis se posse excellentiam apud homines consequi, si audax vel fortis videatur.

ARTICULUS VIII.

Utrùm superbia debeat poni vitium capitale.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd superbia debeat poni vitium capitale. Isidorus enim et Cassianus enumerant superbiam inter vitia capitalia.

2. Præterea, superbia videtur esse idem inanis gloriæ; quia utraque excellentiam quærit. Sed inanis gloria ponitur vitium capitale. Ergo superbia debet poni vitium capitale.

3° « L'orgueil, dit saint Augustin, *De Virginitate*, XXXI, produit l'envie, et ne se rencontre jamais sans cette compagne. Or, l'envie est un vice capital. Donc, à plus forte raison l'orgueil.

Mais saint Grégoire, XXXI. *Moral.*, 17 ou 31, ne compte pas l'orgueil parmi les vices capitaux.

(Conclusion. — Considéré sous un rapport, l'orgueil est un vice capital; mais sous un autre, il est plutôt le roi et le père de tous les vices.)

On peut considérer l'orgueil de deux façons : d'abord en lui-même, en tant que péché spécial; puis dans l'influence générale qu'il exerce sur tous les péchés. Or, les péchés capitaux sont des péchés particuliers d'où naissent différents genres de péchés. Si donc l'on considère l'orgueil en lui-même comme péché spécial, il faut le ranger parmi les péchés capitaux. Mais en raison de l'influence universelle qu'il exerce sur tous les vices, saint Grégoire en fit « le roi et le père de tous les péchés. » Aussi dit-il, *ibid.* : « Quand le roi des vices, l'orgueil, a pleinement soumis le cœur d'un homme, il le donne à dévaster aux sept vices principaux qui sont comme les chefs de l'armée du mal, et d'où sort la multitude des vices. » — Et ainsi se trouve résolue la première objection.

Je réponds aux autres arguments : 2° L'orgueil n'est pas la même chose que la vaine gloire; mais il en est la cause. Car il désire l'excellence d'une manière déréglée, tandis que la vaine gloire désire seulement la manifestation de l'excellence (1).

3° De ce que l'envie, qui est un vice capital, sort de l'orgueil, il ne

(1) L'orgueil est l'estime déréglée que l'on fait de soi-même, tandis que la vaine gloire est le désir de l'estime d'autrui. L'orgueil peut se contenter du sentiment de sa propre excellence, la vaine gloire veut la faire reconnoître et applaudir au dehors. L'orgueil est la racine; la vaine gloire n'est que le rejeton.

Præterea, Augustinus dicit in lib. *De virginitate* (cap. 31), quòd « superbia invidiam parit, nec unquam est sine tali comite. » Sed invidia ponitur vitium capitale, ut supra habitum est (qu. 36. art. 4). Ergo multò magis superbia.

Sed contra est, quod Gregorius XXXI. *Moral.* (cap. 17, vel 31), non enumerat superbiam inter vitia capitalia.

(Conclusio. — Superbia uno modo considerata, est capitale vitium; alio autem modo considerata, potiùs omnium vitiorum regina et mater quam capitale vitium est dicenda.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex supra dictis patet (art. 2 et art. 5), superbia dupliciter considerari potest: uno modo secundùm se, prout scilicet est quoddam speciale peccatum; alio modo, secundùm quòd habet quamdam universalem influentiam in omnia peccata. Capitalia autem vitia ponuntur esse quædam specialia peccata ex quibus multa genera peccatorum oriuntur : et ideo quidam considerantes seperbiam secundùm quòd est quoddam speciale peccatum; connumeraverunt eam aliis capitalibus. Gregorius verò considerans universalem influentiam quam habet in omnia vitia, ut dictum est (art. 2, et qu. 132, art. 5), non connumeravit eam aliis capitalibus vitiis; sed posuit eam « reginam omnium vitiorum et matrem; » unde dicit in XXXI. *Moral.*, ut supra : « Ipsa vitiorum regina superbia cùm devictum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis quasi quibusdam suis Ducibus devastandum tradit, ex quibus vitiorum multitudines oriuntur. »

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd superbia non est idem inani gloriæ, sed causa ejus. Nam superbia inordinatè excellentiam appetit; sed inanis gloria appetit excellentiæ manifestationem.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quòd in-

s'ensuit pas que celui-ci soit un vice capital, mais bien qu'il l'emporte au contraire sur les péchés capitaux.

QUESTION CLXIII.

Du péché du premier homme.

Nous allons traiter maintenant du péché du premier homme, qui fut un péché d'orgueil. Nous parlerons donc premièrement de son péché. Secondement, de la peine du péché. Troisièmement, de la tentation qui le porta au péché.

Sur le premier point, nous examinerons quatre choses : 1° L'orgueil fut-il le premier péché de l'homme ? 2° Que désira le premier homme dans son péché ? 3° Son péché fut-il plus grave que tous les autres péchés ? 4° Lequel fut le plus coupable de l'homme ou de la femme ?

ARTICLE I.

L'orgueil fut-il le premier péché de l'homme?

Il paroît que l'orgueil ne fut pas le premier péché de l'homme. 1° « La désobéissance d'un seul homme, dit saint Paul, *Rom.*, V, constitua beaucoup de pécheurs. » Or, c'est par le premier péché de l'homme que nous avons tous été liés du péché originel. Le premier péché fut donc une désobéissance, et non un péché d'orgueil.

2° On lit dans saint Ambroise, *super Lucam :* « Le diable tenta Notre-

---

vidia quæ est vitium capitale, oritur ex superbia, non sequitur quòd superbia sit vitium capitale ; sed quòd sit aliquid principalius capitalibus vitiis.

QUÆSTIO CLXIII.

De peccato primi hominis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de peccato primi hominis, quod fuit per superbiam. Et primò, de peccato ejus. Secundò, de pœna peccati. Tertio, de tentatione qua inductus est ad peccandum.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm primum peccatum hominis fuerit superbia. 2° Quid primus homo peccando appetierit. 3° Utrùm ejus peccatum fuerit gravius omnibus aliis peccatis. 4° Quis plus peccaverit, utrùm vir vel mulier.

ARTICULUS I.

Utrùm primum hominis peccatum fuerit superbia.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd superbia non fuerit primum hominis peccatum. Dicit enim Apostolus *ad Rom.*, V, quòd « per inobedientiam unus hominis peccatores constituti sunt multi. » Sed primum hominis peccatum est ex quo omnes peccatores constricti sunt orginali peccato. Ergo inobedientia fuit primum hominis peccatum, et non superbia.

Præterea, Ambrosius dicit *super Luc.*, quòd

Seigneur dans l'ordre où il avoit séduit le premier homme. » Or, Notre-Seigneur fut d'abord tenté de gourmandise, lorsque Satan lui dit, *Matth.*, IV : « Si vous êtes le Fils de Dieu, dites que ces pierres deviennent des pains. » La gourmandise, et non l'orgueil, fut donc le premier péché d'Adam.

3° C'est à l'instigation du diable que l'homme pécha. Or, Satan lui avoit promis la science, comme le rapporte la Genèse, III ; ce qui prouve que le premier déréglement de l'homme fut un désir de science, et qu'il rentre dans la curiosité. La curiosité, et non l'orgueil, fut donc le premier péché.

4° Sur ce passage de saint Paul, I. *Timoth.*, II, « la femme fut séduite dans sa prévarication, » la Glose dit : « Saint Paul l'appelle une séduction, parce qu'Eve fut trompée, croyant vrai ce qui étoit faux : savoir que Dieu leur avoit défendu de manger de ce fruit, dans la crainte qu'ils ne devinssent semblables aux dieux; comme si celui qui les avoit créés pouvoit leur envier la divinité. » Mais cette fausse croyance rentre dans l'infidélité. Le premier péché de l'homme fut donc un péché d'infidélité, et non d'orgueil.

Mais la sainte Ecriture dit au contraire, *Eccles.*, X : « L'orgueil est le commencement de tout péché. » Or, le péché du premier homme fut le commencement de tout péché, selon cette parole de saint Paul, *Rom.*, V : « Le péché entra en ce monde par un seul homme. » Ce premier péché fut donc l'orgueil.

(CONCLUSION. — Le premier péché de l'homme fut l'orgueil, qui lui fit désirer un bien spirituel supérieur à sa condition.)

« eo ordine diabolus Christum tentavit quo primum hominem devicit (1). « Sed Christus primò tentatus est de gula ; ut patet *Matth.*, IV, cùm ei dictum est, « si Filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant. » Ergo primum peccatum primi hominis non fuit superbia, sed gula.

3. Præterea, homo diabolo suggerente peccavit. Sed diabolus tentans hominem scientiam repromisit ; ut patet *Genes.*, III. Ergo prima inordinatio hominis fuit per appetitum scientiæ, quod pertinet ad curiositatem. Ergo curiositas fuit primum peccatum, et non superbia.

4. Præterea, super illud I. *ad Timoth.*, II, « mulier seducta in prævaricatione fuit, » dicit Glossa : « Hanc propriè seductionem appellavit Apostolus per quam id quod suadebatur, cùm falsum esset, verum esse putatum est; scilicet quòd Deus ideo lignum illud tangere prohibuerit, quòd sciebat eos, si tetigissent, velut deos futuros; tanquam eis divinitatem, invideret, qui eos homines fecerat. » Sed hoc credere pertinet ad infidelitatem. Ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas, et non superbia.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.*, X : « Initium omnis peccati superbia. » Sed peccatum primum hominis est initium omnis peccati ; secundùm illud *Rom.*, V : « Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit. » Ergo primum peccatum hominis fuit superbia.

(CONCLUSIO. — Primi hominis peccatum primum superbia fuit, qua quoddam spirituale bonum supra mensuram suæ conditionis appetivit.)

(1) Non sic expressè quidem quoad verba, sed quoad sensum æquivalenter : *Tria præcipuè docemur* (inquit) *esse tela diaboli, quibus ad vulnerandam hominis mentem consuevit armari : gulæ unum, aliud jactantiæ, ambitionis tertium; inde autem cœpit, unde jam vicerat.*

Plusieurs mouvements peuvent concourir au même péché, mais la raison du premier péché se trouve en celui qui a été le premier déréglé. Or, il est évident que ce désordre existe dans le mouvement intérieur de l'ame avant de passer aux actes extérieurs du corps, selon ce principe de saint Augustin, I. *De Civit. Dei,* XVIII : « On ne sauroit perdre la pureté du corps tant qu'on conserve la sainteté de l'ame. » De plus, parmi les mouvements intérieurs, le premier est celui qui tend à la fin, plutôt que le désir de ce que l'on recherche seulement à cause de la fin. Le premier péché de l'homme fut donc son premier mouvement intérieur vers une fin déréglée. Mais, dans l'état d'innocence où Dieu l'avoit constitué, sa chair étoit entièrement soumise à l'esprit, en sorte qu'elle ne pouvoit désirer aucun bien sensible contre l'ordre de la raison. Le premier déréglement de l'appétit dut donc avoir pour objet quelque bien spirituel. Ce ne fut point un bien placé dans la mesure que Dieu lui avoit assignée, sans quoi il n'y auroit point eu de désordre; d'où il est évident que ce bien spirituel dépassoit sa mesure, ce qui est le propre de l'orgueil. Le premier péché fut donc un péché d'orgueil (1).

Je réponds aux arguments : 1° Si l'homme viola le commandement de Dieu, ce n'est pas qu'il eût seulement en vue de désobéir, car cela ne pouvoit arriver sans un déréglement préalable de sa volonté. Il dut donc désobéir dans un but quelconque, et ce qu'il chercha d'abord fut sa propre excellence. La désobéissance lui fut inspirée par l'orgueil, selon cette

(1) Dieu ayant créé nos premiers parents dans un état de justice et de sainteté où la chair étoit parfaitement soumise à l'esprit, la chair ne pouvoit rien désirer qui fût contre l'ordre de la raison. La révolte dut donc commencer par l'esprit, c'est-à-dire par le désir déréglé de quelque bien spirituel. C'est pourquoi le serpent dit à Eve : Vous serez comme les dieux. La révolte de la chair suivit celle de l'esprit, et en fut la punition; mais elle ne pouvoit la précéder, parce qu'elle n'étoit point alors assez puissante pour obscurcir l'esprit et l'entraîner au mal.

Respondeo dicendum, quòd ad unum peccatum multi motus concurrere possunt; inter quos ille habet rationem primi peccati in quo primò inordinatio invenitur. Manifestum est autem quòd primò invenitur inordinatio in motu interiori animæ quàm in actu exteriori corporis : quia ut Augustinus dicit in I. *De Civit. Dei* (cap. 18) : « Non amittitur corporis sanctitas manente animæ sanctitate. » Inter motus autem interiores priùs movetur appetitus in finem, quàm id quòd quæritur propter finem : et ideo ibi fuit primum peccatum hominis, ubi potuit esse primus appetitus inordinati finis. Sic autem homo erat in statu innocentiæ institutus, ut nulla esset rebellio carnis ad spiritum : unde non potuit esse prima inordinatio appetitûs humani ex hoc quòd appetierit aliquod sensibile bonum, in quod carnis concupiscentia tendit præter ordinem rationis. Relinquitur igitur quòd prima inordinatio appetitûs humani fuit ex hoc quòd aliquod bonum spirituale inordinatè appetiit. Non autem inordinatè appetivisset, appetendo id secundùm suam mensuram ex divina regula præstitutam : unde relinquitur quòd primum peccatum hominis fuit in hoc quòd appetiit quoddam spiritûs bonum supra suam mensuram; quod pertinet ad superbiam. Unde manifestum est quòd primum peccatum primi hominis fuit superbia.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc quòd homo non obedierit divino præcepto, non fuit propter se ab eo volitum; quia hoc non posset contingere nisi præsuppositâ inordinatione voluntatis. Relinquitur ergo quòd voluerit propter aliquid aliud. Primum autem quòd inordinatè voluit, fuit propria excellentia : et ideo inobedientia in eo causata fuit ex superbia. Et hoc est quod Augustinus dicit *ad Orosium*

parole de saint Augustin à Orosius, quest. IV : « Enflé d'orgueil, l'homme céda aux instigations du serpent et méprisa les ordres de Dieu. »

2° La gourmandise eut aussi sa place dans le péché de nos premiers parents. On lit en effet dans la Genèse, III : « La femme vit que le fruit étoit bon à manger, beau et agréable à l'œil ; elle en prit et en mangea. » Cependant cette beauté et cette bonté du fruit défendu ne furent pas les premiers motifs du péché, mais plutôt cette parole du serpent : « Vos yeux s'ouvriront, et vous serez comme les dieux ; » ce qui tenta la femme et la fit tomber dans l'orgueil. Le péché de gourmandise dériva donc du péché d'orgueil.

3° C'est le désir déréglé de leur excellence qui inspira à nos premiers parents le désir de la science. Aussi le serpent leur avoit-il dit d'abord : « Vous serez comme les dieux. » Et il avoit ensuite ajouté : « Connoissant le bien et le mal. »

4° « La femme, dit saint Augustin, XI. *sup. Genes. ad lit.*, 30, n'eut point cru, sur la parole du serpent, que Dieu leur avoit défendu une chose bonne et utile, si elle n'avoit eu déjà dans le cœur l'amour de sa propre puissance, et une sorte de présomption superbe d'elle-même. » Ce qu'il ne faut pas entendre en ce sens que l'orgueil précéda le conseil du serpent, mais qu'aussitôt après l'orgueil s'empara de son esprit, en sorte qu'elle crut vrai ce que le démon venoit de lui dire.

ARTICLE II.

L'orgueil du premier homme consista-t-il dans le désir de ressembler à Dieu?

Il paroît que l'orgueil du premier homme ne consista pas dans le désir de ressembler à Dieu. 1° Il n'y a pas de péché à désirer ce qui est dans

---

(qu. 4) quòd « homo elatus superbiâ, suasioni serpentis obediens, præcepta Dei contempsit. »

Ad secundùm dicendum, quòd in peccato primorum parentum etiam gula locum habuit. Dicitur enim *Genes.*, III : « Vidit mulier quòd lignum esset bonum ad vescendum, et pulchrum oculis aspectuque delectabile ; et tulit de fructu ejus, et comedit. » Non tamen ipsa bonitas et pulchritudo cibi fuit primum motivum ad peccandum, sed potiùs suasio serpentis, qui dixit : « Aperientur oculi vestri et eritis sicut dii ; » quod appetendo, superbiam mulier incurrit. Et ideo peccatum gulæ derivatum est ex peccato superbiæ.

Ad tertium dicendum, quòd appetitus scientiæ causatus fuit in primis parentibus ex inordinato appetitu excellentiæ. Unde et in verbis serpentis præmittitur : « Eritis sicut dii : » et postea subditur : « Scientes bonum et malum. »

Ad quartum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit XI. *super Genes. ad lit.* (cap. 30), « verbis serpentis mulier non crederet à bona atque utili re divinitus se fuisse prohibitos, nisi jam inesset menti amor ille propriæ potestatis, et quædam de se superba præsumptio. » Quod non est sic intelligendum, quasi superbia præcesserit suasionem serpentis ; sed quia statim post suasionem serpentis, invasit mentem ejus elatio ; ex qua consecutum est ut crederet verum esse quod dæmon dicebat.

ARTICULUS II.

Utrùm superbia primi hominis fuerit in hoc quod appetierit divinam similitudinem.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd superbia primi hominis non fuerit in hoc quòd appetierit divinam similitudinem. Nullus enim peccat appetendo id quod sibi competit secun-

(1) De his etiam in *Isai.*, XVII, lect. 2, col. 2.

votre nature. Or, la ressemblance de Dieu convient à la nature humaine, selon cette parole de la Genèse, I : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. » Il ne pécha donc pas en désirant ressembler à Dieu.

2° L'homme désira ressembler à Dieu pour avoir la science du bien et du mal, d'après cette suggestion du serpent : « Vous serez comme les dieux, sachant le bien et le mal. » Or, le désir de la science est naturel à l'homme, ce qui fait dire au Philosophe, *in principio Metaph.*, « que la nature inspire à tous les hommes le désir de savoir. » Adam ne pécha donc pas en désirant ressembler à Dieu.

3° Un sage ne sauroit vouloir ce qui est impossible. Or, le premier homme avoit reçu la sagesse, comme le dit la sainte Ecriture, *Eccles.*, XVII : « Dieu les remplit de la lumière de l'intelligence. » Donc tout péché consistant dans un désir délibéré, que l'on appelle élection, le premier homme ne dut pas pécher en désirant une chose impossible. Or, il est impossible à l'homme d'être semblable à Dieu, selon cette parole de l'Exode, XV : « Qui est semblable à vous, Seigneur, parmi les dieux? » Le péché du premier homme ne fut donc pas le désir de ressembler à Dieu.

Mais sur ce passage du Psaume LVIII, « Je payois ce que je n'ai pas enlevé, » saint Augustin dit : « Adam et Eve, en voulant ravir la divinité, perdirent leur félicité. »

(Conclusion. — Le premier homme pécha par orgueil en désirant d'une manière déréglée la ressemblance divine, non-seulement quant à la science du bien et du mal, qui fut le principal objet de son désir, mais quant au pouvoir propre d'opérer, voulant obtenir par ses propres forces la félicité divine. Il n'eut cependant aucun désir de ressembler à la nature divine.)

---

dùm suam naturam. Sed similitudo Dei competit homini secundùm suam naturam. Dicitur enim *Genes.*, I : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. » Ergo non peccavit divinam similitudinem appetendo.

2. Præterea, in hoc videtur primus homo divinam similitudinem appetiisse, ut scientiâ boni et mali potiretur : hoc enim ei à serpente suggerebatur : « Eritis sicut dii scientes bonum et malum. » Sed appetitus scientiæ est homini animalis; secundùm illud Philosophi in principio *Metaph.*: « Omnes homines naturâ scire desiderant. » Ergo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

3. Præterea, nullus sapiens eligit id quod est impossibile. Primus autem homo sapientiâ præditus erat; secundùm illud *Eccles.*, XVII : « Disciplina intellectûs replevit illos. » Cùm ergo omne peccatum consistat in appetitu deliberato, qui est electio, videtur quòd primus homo non peccaverit appetendo aliquid impossibile. Sed impossibile est esse hominem similem Deo, secundùm illud *Exod.*, XV : « Quis similis tui in fortibus, Domine? (1) » Ergo primus homo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

Sed contra est, quod super illud *Ps.* LXVIII : « Quæ non rapui tunc exsolvebam, » dicit Augustinus : « Adam et Eva rapere voluerunt divinitatem, et perdiderunt felicitatem. »

(Conclusio. — Peccavit primus homo per superbiam, inordinatè appetendo divinam similitudinem, non modò quantum ad scientiam boni et mali, quam principaliter appetiit, sed etiam quantum ad propriam operandi potestatem, appetendo propriis viribus consequi divinam felicitatem; nullo autem modo naturæ divinæ similitudinem appetiit.)

(1) Vel secundùm 70, vers. 11 : *Quis similis tibi in diis?* qui vel falsò vel similitudinariè dicuntur dii, etc.

Il y a deux sortes de ressemblance : l'une d'égalité complète, que nos premiers parents ne purent désirer à l'égard de Dieu, parce qu'ils savoient bien qu'elle étoit impossible; l'autre d'imitation, à laquelle la créature peut atteindre vis-à-vis de Dieu, en ce qu'elle participe à sa ressemblance dans la mesure qui lui est propre. Saint Denis dit en effet, *De div. nom.*, IX : « Les mêmes choses sont à la fois semblables et dissemblables à Dieu : semblables par une imitation qui leur est possible; dissemblables en ce que l'effet est toujours inférieur à la cause. » Tout bien qui se trouve en une créature est donc par participation une ressemblance du bien absolu. Et c'est pourquoi l'on ne sauroit désirer quelque bien spirituel dans une mesure qui dépasse les forces de l'homme, sans désirer en même temps d'une manière déréglée la ressemblance divine. Or, on peut envisager sous trois rapports le bien spirituel par lequel la créature raisonnable participe à la ressemblance divine : d'abord dans son être naturel, et cette première ressemblance fut donnée à l'homme dès le principe de sa création; car, dit la Genèse, I, « Dieu fit l'homme à son image et à sa ressemblance. » L'ange la reçut également, selon cette parole d'Ezéchiel, XXVIII : « Tu portes le signe de sa ressemblance. » On peut secondement ressembler à Dieu par la connoissance ou la science; et l'ange eut cette ressemblance dès qu'il fut créé; car le Prophète, après avoir dit « qu'il porte le signe de la ressemblance divine, » ajoute « qu'il est plein de sagesse, » ou de science. Mais le premier homme ne reçut pas en acte cette seconde ressemblance dans sa création; il ne l'eut qu'en puissance (1). La troisième ressemblance a pour objet le pouvoir

(1) « Dieu, dit l'Ecclésiastique, le remplit de la lumière de l'intelligence. Il créa en eux la science de l'esprit; il remplit leur cœur de sens, et leur fit voir les biens et les maux, *Eccles.*, XVII, 5 et 6. Sur quoi le docteur d'Allioli ajoute dans son commentaire : « Il leur avoit fait connoître ce qui étoit bien, et par conséquent aussi ce qui étoit opposé au bien, à savoir, le

---

Respondeo dicendum, quòd duplex est similitudo : una *omnimodæ æquiparantiæ ;* et hanc similitudinem ad Deum primi parentes non appetierunt, quia talis similitudo ad Deum non cadit in apprehensione, præcipuè sapientis. Alia autem est similitudo *imitationis*, qualis possibilis est creaturæ ad Deum, in quantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius, secundùm suum modum. Dionysius enim dicit in IX. cap. *De div. Nomin.* : « Eadem similia sunt Deo et dissimilia : illud quidem secundùm contingentem imitationem, hoc verò secundùm quòd causata minùs habent a causa. » Quodlibet autem bonum in creatura existens, est quædam participata similitudo primi boni : et ideo ex hoc ipso quòd homo appetiit aliquod spirituale bonum supra suam mensuram, ut dictum est (art. 1), consequens est quòd appetierit divinam similitudinem inordinatè. Considerandum tamen est quòd appetitus est propriè rei non habitæ. Bonum autem spirituale secundùm quòd creatura rationalis divinam participat similitudinem, potest secundùm tria attendi. Primò quidem secundùm ipsum *esse* naturæ; et talis similitudo ab ipso creationis principio fuit impressa homini ; de quo dicitur *Genes.*, I, quòd « Deus fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam ; » et angelo de quo dicitur *Ezech.*, XXVIII : « Tu signaculum similitudinis. » Secundò verò quantum ad cognitionem ; et hanc etiam similitudinem in sui creatione angelus accepit. Unde in præmissis verbis cùm dictum esset : « Tu signaculum similitudinis, » statim subditur, « plenus sapientiâ. » Sed primus homo in sua creatione istam similitudinem nondum actu adeptus erat, sed solùm in potentia. Tertiò, quantum ad potestatem operandi ; et hanc similitudinem nondum

d'opérer; et ni l'ange ni l'homme ne la reçurent en acte dès le principe de leur création; car il leur restoit, à l'un et à l'autre, quelque chose à faire pour parvenir à la béatitude. Lors donc que tous deux désirèrent d'une manière déréglée de ressembler à Dieu, ce ne fut pas par le désir de la ressemblance de nature qu'ils péchèrent; mais l'homme pécha principalement en désirant de ressembler à Dieu dans la science du bien et du mal, comme le démon le lui suggéra. Il voulut en effet déterminer par la vertu de sa propre nature, quelles actions lui étoient bonnes et quelles lui étoient mauvaises, ou connoître d'avance par lui-même ce qu'il lui arriveroit de bien ou de mal. Il pécha ensuite secondairement en désirant ressembler à Dieu dans le pouvoir propre d'opérer, c'est-à-dire en voulant obtenir la béatitude en vertu de sa propre nature. Ce qui a fait dire à saint Augustin, *super Genes. ad lit.*, XI, 30, que « la femme avoit dans le cœur l'amour de la propre puissance. » Quant au démon, il désira seulement ressembler à Dieu dans son pouvoir; car, dit saint Augustin, *De verâ religione*, XIII, « il voulut jouir de sa puissance plutôt que de celle de Dieu. » Cependant le démon et l'homme désirèrent tous deux s'égaler à Dieu d'une certaine façon, puisqu'ils voulurent tous deux s'appuyer sur eux-mêmes, se confiant en leurs propres forces, au mépris de l'ordre établi par la règle divine.

Je réponds aux arguments : 1° Cette objection est prise de la ressemblance de nature, dont le désir ne fut point la cause du péché de l'homme, ainsi que nous venons de le dire.

2° Ce n'est pas un péché de désirer ressembler à Dieu par la science, si ce désir n'est point déréglé, c'est-à-dire s'il reste dans la mesure de

mal. Ceci n'est pas en contradiction avec ce point de doctrine, que les premiers hommes n'acquirent qu'après le péché la science du bien et du mal, parce qu'il faut distinguer entre la connoissance par expérience et la connoissance en idée seulement. Nos premiers parents possédoient cette dernière connoissance dès avant le péché; ils n'acquirent l'autre qu'après le péché, lorsqu'ils eurent fait en eux-mêmes l'expérience du mal. »

---

erant in actu assecuti, neque angelus neque homo in ipso creationis principio, quia utrique restabat aliquid agendum per quod ad beatitudinem pervenirent. Et ideo, cùm uterque (scilicet diabolus et primus homo) inordinatè divinam similitudinem appetierit, neuter eorum peccavit appetendo similitudinem naturæ. Sed primus homo peccavit principaliter, appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali, sicut serpens ei suggessit; ut scilicet per virtutem propriæ naturæ determinaret sibi quid esset bonum et quid malum ad agendum, vel etiam ut per seipsum præcognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum : et secundariò peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi, ut scilicet virtute propriæ naturæ operaretur ad beatitudinem consequendam. Unde Augustinus dicit, XI. *Super Genes. ad lit.* (cap. 30), quòd « menti mulieris inerat amor propriæ potestatis. » Sed diabolus peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad potestatem : unde Augustinus dicit in lib. *De vera relig.* (cap. 13), quòd « magis voluit suâ potentiâ frui quàm Dei. » Verumtamen quantum ad aliquid uterque Deo æquiparari appetiit, in quantum scilicet uterque sibi inniti voluit, contempto divinæ regulæ ordine.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de similitudine naturæ, ex cujus appetitu homo non peccavit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd appetere similitudinem Dei absolutè quantum ad scientiam, non est peccatum, sed appetere hujusmodi

nos forces. Aussi sur ce passage du Psaume LXX, « Qui sera semblable à vous, ô mon Dieu ? » la Glose dit : « C'est vouloir ressembler à Dieu d'une manière perverse, que désirer d'être comme lui indépendant de tout; c'est ainsi que le diable ne voulut pas se soumettre à lui, et que l'homme ne voulut pas le servir, en refusant d'obéir à son commandement. »

3° Cette objection est prise de la ressemblance d'égalité.

ARTICLE III.

Le péché de nos premiers parents fut-il plus grave que les autres péchés?

Il paroît que le péché de nos premiers parents fut plus grave que les autres. 1° On lit dans saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIV, 15 : « L'iniquité du péché fut d'autant plus grande qu'il étoit plus facile de l'éviter. » Or, nos premiers parents eurent une très-grande facilité de ne pas pécher, puisque rien en eux ne les portoit au mal. Leur péché fut donc plus grave que les autres.

2° La peine est proportionnée à la faute (1). Or, le péché de nos premiers parents fut le plus gravement puni, puisque « c'est par lui, dit saint Paul, *Rom.*, V, que la mort entra en ce monde. » Leur péché fut donc plus grave que les autres.

3° « Le premier paroît être le plus grand en chaque genre, » *Metaph.*, II, text. IV. Or, le péché de nos premiers parents fut le premier de tous les péchés des hommes. Il fut donc aussi le plus grand.

Mais Origène dit au contraire, *Periarchon*, I, 3 : « Je ne pense pas

(1) Saint Thomas rappelle souvent ce principe, d'après ces paroles du Deutéronôme, XXV, 2: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus;* la punition sera réglée sur la grandeur de la faute.

---

similitudinem inordinatè (id est supra mensuram suam), peccatum est. Unde super illud *Psalm.* LXX : « Deus, quis similis erit tibi? » dicit Augustinus : « Qui per se vult esse ut Deus à nullo est, perversè vult esse similis Deo, ut diabolus qui noluit esse sub eo, et homo qui ut servus noluit teneri præcepto. »

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de similitudine æquiparantiæ.

ARTICULUS III.

Utrùm peccatum primorum parentum fuerit cæteris gravius.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd peccatum primorum parentum fuerit cæteris gravius Dicit enim Augustinus, XIV. *De Civit. Dei* (cap. 15) : « Magna fuit in peccando iniquitas, ubi tanta fuit non peccandi facilitas. » Sed primi parentes maximam habuerunt facilitatem ad non peccandum, quia nihil habebant intrinsecùs quod eos ad peccandum impelleret. Ergo peccatum primorum parentum fuit cæteris gravius.

2. Præterea, « pœna proportionatur culpæ. » Sed peccatum primorum parentum gravissimè est punitum, quia « per ipsum mors introivit in hunc mundum, » ut Apostolus dicit *ad Rom.*, V. Ergo peccatum illud fuit gravius cæteris peccatis.

3. Præterea, « primum in quolibet genere videtur esse maximum, » ut dicitur in II. *Metaphysic.* (text. 4). Sed peccatum primorum parentum fuit primum inter alia peccata hominum. Ergo fuit maximum.

Sed contra est, quod Origenes dicit in lib. I. *Periarchon* (cap. 3) (1) : « Non arbitror quòd

(1) Sive *de principiis*, ex græco περὶ ἀρχῶν, ubi circa finem capitis, immutato tantisper sensu, ita loquitur : *Si aliquando satietas aliquem cepit ex his qui in summo perfectoque*

que celui qui est placé dans un état élevé et parfait en tombe tout d'un coup; il doit nécessairement déchoir peu à peu et par parties. » Or, nos premiers parents étoient placés dans un état élevé et parfait. Leur premier péché ne fut donc pas le plus grand de tous.

(Conclusion. — Le péché de nos premiers parents fut plus grave que les autres, non pas d'une manière absolue, mais relative, en ce qu'il étoit tout-à-fait opposé à leur état d'innocence et de parfaite pureté.)

On peut distinguer deux sortes de gravité dans un péché; l'une qui vient de l'espèce même du péché : c'est ainsi, par exemple, que l'adultère est plus grave que la simple fornication; l'autre qui tient à quelque circonstance de lieu, de personne ou de temps. La première est plus essentielle et plus importante. Aussi rend-elle le péché plus grave que la seconde. Appliquant ce principe, nous dirons que le péché du premier homme ne fut pas, dans son espèce, plus grave que les autres péchés humains. Car, quoique l'orgueil ait dans son genre une supériorité de malice, l'orgueil qui porte à nier Dieu ou à le blasphémer est cependant plus coupable que celui qui fait désirer d'une manière déréglée la ressemblance divine; et c'est de cette dernière sorte que fut l'orgueil de nos premiers parents. Mais si l'on considère la condition de la personne qui pèche, comme l'état de nos premiers parents étoit parfait, leur péché eut à cause de cela une très-grande gravité. On doit donc dire qu'il fut le plus grave relativement et non absolument parlant (1).

(1) Aucune excuse ne pouvoit en effet amoindrir la grandeur de leur faute, puisqu'ils ne péchèrent ni par ignorance ni par foiblesse. Ils avoient entendu la défense divine; leur esprit étoit éclairé des lumières de la sagesse; la grace du Saint-Esprit remplissoit leur cœur; la

---

aliquis ex his qui in summo perfectoque constiterint gradu, ad subitum evacuetur aut decidat; sed paulatim et per partes defluere eum necesse est. » Sed primi parentes in summo perfectoque gradu consistebant. Non ergo eorum primum peccatum fuit maximum omnium peccatorum.

(Conclusio. — Non simpliciter, sed secundùm quid, primorum parentum peccatum fuit cæteris gravius, quia videlicet maximè dedecuit illorum statum innocentiæ ac perfectæ munditiæ.)

Respondeo dicendum, quòd duplex gravitas in peccato attendi potest : una quidem ex ipsa specie peccati, sicut dicimus adulterium esse gravius peccatum simplici fornicatione; alia autem est gravitas peccati, quæ attenditur secundùm aliquam circumstantiam loci, vel personæ aut temporis. Prima autem gravitas essentialior est peccato et principalior : unde secundùm eam magis peccatum dicitur grave, quàm secundùm aliam. Dicendum est igitur quòd peccatum primi hominis non fuit gravius omnibus aliis peccatis humanis, secundùm speciem peccati. Etsi enim superbia secundùm suum genus habeat quamdam excellentiam inter alia peccata, major tamen est superbia qua quis Deum negat vel blasphemat, quàm superbia qua quis inordinatè divinam similitudinem appetit : qualis fuit superbia primorum parentum, ut dictum est (art. 2). Sed secundùm conditionem personarum peccantium peccatum illud habuit maximam gravitatem propter perfectionem statûs ipsorum : et ideo dicendum est quòd illud peccatum fuit quidem secundùm quid gravissimum, non tamen simpliciter.

constiterint gradu, non arbitror quòd ad subitum quis evacuetur ac decidat, sed paulatim et per partes defluere eum necesse est; adeò ut fieri possit interdum, ut si brevis aliquis lapsus acciderit, et citò resipiscat ac in se revertatur, non penitus ruere, sed revocare pedem ac redire ad statum suum, et rursum statuere (sive *restituere*) *possit quod per negligentiam fuerat lapsum*

Je réponds aux arguments : 1° Cette objection tire la gravité du péché de la condition de la personne qui pèche, et rentre dans ce que nous venons de dire.

2° La grandeur de la peine qui fut infligée en punition du premier péché ne tenoit pas à sa gravité en lui-même, mais à cette circonstance qu'il détruisoit l'état d'innocence où Dieu avoit placé l'homme, et par suite désorganisoit toute la nature humaine.

3° Dans les choses qui sont ordonnées suivant leur nature, ce qui tient la première place est nécessairement le plus grand. Mais il n'en est pas ainsi pour les péchés, où l'un suit l'autre par accident. Le premier péché n'étoit donc pas nécessairement le plus grand.

ARTICLE IV.

Le péché d'Adam fut-il plus grave que celui d'Eve?

Il paroît que le péché d'Adam fut plus grave que celui d'Eve. 1° Adam, dit saint Paul, I. *Timoth.*, II, « ne fut pas séduit, tandis que la femme fut séduite dans sa prévarication. » Le péché d'Eve fut donc un péché d'ignorance, tandis qu'Adam commit le sien de science certaine. Or, ce dernier genre de péché est plus grave, selon cette parole de saint Luc, XII, 47 : « Le serviteur qui connoît la volonté de son maître, et n'accomplit pas cette volonté, sera fortement puni; mais celui qui fait le mal sans la connoître, sera peu puni. » Le péché d'Adam fut donc plus grave que celui d'Eve.

2° On lit dans saint Augustin, *De decem chordis*, cap. 2, « l'homme,

chair étoit en eux parfaitement soumise. Si donc leur péché étoit en lui-même moins grave que le blasphème ou l'apostasie, il étoit, en raison de leur état d'innocence et de sainteté, plus coupable que les péchés de leurs descendants remplis d'ignorance et soumis à la concupiscence par la révolte de la chair.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa ratio procedit de gravitate peccati ex circumstantia peccantis.

Ad secundum dicendum, quòd magnitudo pœnæ quæ consecuta est ad illud primum peccatum, non correspondet ei secundùm quantitatem propriæ speciei, sed in quantum fuit primum, quia ex hoc interrupta est innocentia primi statûs, quâ subtractâ deordinata est tota natura humana.

Ad tertium dicendum, quòd in his quæ sunt per se ordinata, oportet id quod est primum esse maximum. Talis autem ordo non attenditur in peccatis, sed unum per accidens sequitur post aliud. Unde non sequitur quòd primum peccatum sit maximum.

ARTICULUS IV.

Utrùm peccatum Adæ fuerit gravius quàm peccatum Evæ.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd peccatum Adæ fuerit gravius quàm peccatum Evæ. Dicitur enim I. *ad Timoth.*, II, quòd « Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit; » et sic videtur quòd peccatum mulieris fuerit ex ignorantia, peccatum autem viri ex certa scientia. Sed hujusmodi peccatum est gravius, secundùm illud *Luc.*, XII : « Ille servus qui cognovit voluntatem domini sui, et non fecit secundùm voluntatem ejus, plagis vapulabit multis; qui autem non cognovit, et fecit digna plagis, vapulabit paucis. » Ergo Adam graviùs peccavit quàm Eva.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De de-*

étant le chef, doit mieux vivre et précéder son épouse en toute sorte de bien, afin que celle-ci suive son exemple. » Or, plus l'obligation est grande, plus le péché est grave. Adam fut donc plus coupable qu'Eve.

3° Le péché contre le Saint-Esprit l'emporte sur tous les autres. Or, Adam pécha contre le Saint-Esprit en présumant de la miséricorde divine pour commettre sa faute, ce qui rentre dans le péché de présomption. Il fut donc plus coupable qu'Eve.

Mais la peine est en proportion de la faute. Or, la femme fut plus fortement punie que l'homme, *Genèse*, III (1). Elle fut donc aussi plus coupable.

(Conclusion. — Le péché d'Eve fut plus grave que celui d'Adam, quoique celui-ci fût plus coupable en raison de sa condition personnelle.)

Rappelons d'abord ce que nous avons dit à l'article précédent, que la gravité qui tenoit à l'espèce du péché, l'emportoit sur celle qui venoit des circonstances. Ceci posé, si nous considérons la condition des deux coupables, c'est-à-dire de l'homme et de la femme, nous verrons que le péché de l'homme étoit plus grave, parce qu'il étoit plus parfait que la femme (2). Si l'on considère ensuite le genre du péché, il est le même dans tous les deux, puisque ce fut dans l'un et l'autre un péché d'orgueil ; ce qui fait dire à saint Augustin, *sup. Genes. ad litt.*, XI, 36 : « La femme, quoique d'un sexe inférieur, s'excusa avec un orgueil égal. » Mais si l'on en vient à l'espèce du péché, on verra que la femme fut plus

(1) Dieu dit à la femme : « Je multiplierai tes peines avec tes enfantements : tu mettras tes fils au monde dans la douleur; tu seras sous la puissance de l'homme, et il te dominera. » Il dit ensuite à l'homme : « La terre sera maudite à cause de toi; dorénavant elle ne te donnera de fruits que par un dur travail; elle te produira des ronces et des épines, et tu te nourriras de l'herbe de la terre. Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front, etc. » On voit que la punition de la femme est personnelle, tandis que l'homme est puni seulement par la stérilité de la terre. Quant au reste du châtiment divin, il étoit commun à tous deux.

(2) L'homme étoit plus parfait que la femme, en ce qu'il avoit une raison plus éclairée, une volonté plus ferme, et c'est pourquoi il étoit le chef de la femme.

---

cem chordis (cap. 2) : « Si caput est vir, meliùs debet vivere, et præcedere in omnibus bonis factis maximè uxorem suam, ut illa imitetur virum. » Sed ille qui meliùs debet facere, si peccet, graviùs peccat. Ergo Adam graviùs peccavit quàm Eva.

3. Præterea, peccatum in Spiritum sanctum videtur esse gravissimum. Sed Adam in Spiritum sanctum videtur peccasse, quia peccavit cogitans de divina misericordia; quod pertinet ad peccatum præsumptionis. Ergo videtur quòd Adam graviùs peccavit quàm Eva.

Sed contra est, quòd pœna respondet culpæ. Sed mulier est graviùs punita quàm vir, ut patet *Genes.*, III. Ergo graviùs peccavit quàm vir.

(Conclusio. — Evæ peccatum gravius fuit quàm Adæ, quanquam ex conditione personæ graviùs Adam peccaverit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 3), gravitas peccati principaliùs attenditur secundùm peccati speciem quàm secundùm peccati circumstantiam. Dicendum est ergo quòd si consideremus conditionem personæ utriusque (scilicet mulieris et viri), peccatum viri est gravius, quia erat perfectior muliere; sed quantum ad ipsum genus peccati, utriusque peccatum æquale dicitur, quia utriusque peccatum fuit superbia : unde Augustinus dicit, XI. *Super Genes. ad lit.* (cap. 36), quòd « mulier excusavit peccatum suum impari sexu, sed pari fastu. » Sed quantum ad speciem superbiæ, graviùs peccavit mulier triplici ratione,

coupable pour trois raisons. D'abord son orgueil fut plus grand que celui d'Adam ; car elle crut vrai ce que lui disoit le serpent, à savoir que Dieu leur avoit défendu de manger de ce fruit dans la crainte qu'ils ne devinssent semblables à lui. En mangeant donc du fruit défendu pour ressembler à Dieu, son orgueil lui persuada qu'elle obtiendroit ceci malgré la volonté divine. L'homme ne se laissa point tromper ainsi ; il ne voulut pas obtenir malgré Dieu la ressemblance divine ; mais il pécha par orgueil en espérant qu'il l'obtiendroit de lui-même par ses propres forces. La seconde raison qui rend la femme plus coupable, c'est qu'elle fut cause de la chute de son mari, en sorte qu'elle pécha et contre Dieu et contre le prochain. Troisièmement, la faute d'Adam fut encore diminuée par ce motif, « qu'il consentit au péché, dit saint Augustin, ibid., 42, par une affectueuse bienveillance, qui nous porte souvent à offenser Dieu pour ne point nous attirer la haine de nos amis ; en quoi il se trompa pourtant, comme le montre sa juste condamnation. » D'où il est évident que le péché d'Eve fut plus grave que celui d'Adam.

Je réponds aux arguments : 1° La séduction de la femme ne fut que la conséquence de son orgueil. Son ignorance, bien loin de l'excuser, aggrave son péché, puisqu'elle la porta à un orgueil plus coupable.

2° Cette objection tient aux circonstances personnelles, d'après lesquelles le péché d'Adam fut relativement plus grave.

3° L'homme ne présuma pas de la miséricorde de Dieu jusqu'au mépris de sa justice, ce qui constitue le péché contre le Saint-Esprit. Mais, dit saint Augustin, XIV. *De Civit. Dei*, II, n'ayant point encore éprouvé la sévérité divine, il crut que ce péché lui seroit facilement pardonné. »

Primò quidem, quia major elatio fuit mulieris quàm viri. Mulier enim credidit verum esse quod serpens suasit, scilicet quòd Deus prohibuerit ligni esum ne ad ejus similitudinem pervenirent : et ita dum per esum ligni vetiti Dei similitudinem consequi voluit, superbia ejus ad hoc se erexit quòd contra Dei voluntatem aliquid voluit obtinere. Sed vir non credidit hoc esse verum : unde non voluit consequi divinam similitudinem contra Dei voluntatem ; sed in hoc superbivit quòd voluit eam consequi per seipsum. Secundò, quia mulier non solùm ipsa peccavit, sed etiam viro peccatum suggessit ; unde peccavit et in Deum et in proximum. Tertiò, in hoc quòd peccatum viri diminutum est ex hoc quòd in peccatum consensit, « amicabili quadam benevolentiâ, qua plerumque fit ut offendatur Deus, ne homo ex amico fiat inimicus ; quod eum facere non debuisse divinæ sententiæ justus exitus indicavit, » ut Augustinus dicit, XI. *Super Genes. ad lit.* (c. 42). Et sic patet quòd peccatum mulieris fuit gravius quàm peccatum viri.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa seductio mulieris ex præcedenti elatione subsecuta est. Et ideo talis ignorantia non excusat, sed aggravat peccatum, in quantum scilicet ignorando in majorem elationem erecta est.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit ex circumstantia conditionis personæ, ex qua peccatum viri fuit gravius secundùm quid.

Ad tertium dicendum, quòd vir non cogitavit de divina misericordia usque ad contemptum divinæ justitiæ, quod facit peccatum in Spiritum sanctum, sed quia, ut Augustinus dicit, XIV. *De Civit. Dei* (cap. 11), « inexpertus divinæ severitatis credidit illud peccatum esse veniale, id est de facili remissibile. »

QUESTION CLXIV.

De la punition du péché du premier homme.

Nous devons maintenant examiner quelle fut la punition du premier péché.

Pour résoudre cette question nous traiterons : 1° De la mort, qui est la peine générale. 2° Des autres peines particulières dont parle la Genèse.

ARTICLE I.

La mort est-elle la peine du péché de nos premiers parents?

Il paroît que la mort n'est pas la peine du péché de nos premiers parents. 1° Ce qui est naturel à l'homme ne sauroit constituer une peine du péché; car le péché, bien loin de rendre la nature parfaite, la corrompt. Or, la mort est naturelle à l'homme, dont le corps est composé d'éléments contraires, et dont la définition même comprend l'idée de mortalité. La mort n'est donc pas la peine du péché de nos premiers parents.

2° La mort et les autres défauts corporels sont communs à l'homme et aux animaux, selon cette parole de la sainte Ecriture, *Eccl.*, III : « Il n'y a qu'une mort pour l'homme et les bêtes; et leur condition est en cela la même. Or, chez les animaux la mort n'est pas la punition du péché. Elle ne l'est donc pas non plus pour les hommes.

3° Le péché de nos premiers parents leur fut particulier, tandis que la mort atteint toute la nature humaine. Elle ne peut donc être une punition de ce péché.

4° Nous venons tous également de nos premiers parents. Si donc la

---

QUÆSTIO CLXIV.

De pœnis peccati primi hominis, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de pœna primi peccati.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° De morte, quæ est pœna communis. 2° De aliis particularibus pœnis quæ in Genesi assignantur.

ARTICULUS I.

Utrùm mors sit pœna peccati primorum parentum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd mors non sit pœna peccati primorum parentum. Id enim quod est homini naturale, non potest dici pœna peccati, quia peccatum non perficit naturam, sed vitiat. Mors autem est homini naturalis, quod patet ex hoc quòd corpus ejus ex contrariis componitur, et ex hoc etiam quòd *mortale* ponitur in diffinitione hominis. Ergo mors non est pœna peccati primorum parentum.

2. Præterea, mors et alii corporales defectus similiter inveniuntur in homine, sicut in aliis animalibus, secundùm illud *Eccles.*, III : « Unus interitus est hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio. » Sed in animalibus brutis mors non est pœna peccati. Ergo etiam neque in hominibus.

3. Præterea, peccatum primorum parentum fuit specialium personarum. Sed mors consequitur totam humanam naturam. Ergo non videtur esse pœna peccati primorum parentum.

4. Præterea, omnes æqualiter derivantur à primis parentibus. Si igitur mors esset pœna

mort étoit une punition de leur péché, nous devrions la souffrir tous dans des conditions égales : ce qui est évidemment faux, puisque les uns meurent plus jeunes, et que les autres souffrent plus pour mourir. La mort n'est donc pas la peine du premier péché.

5° Le mal de la peine vient de Dieu, comme nous l'avons montré dans la première partie, quest. XLIX, art. 2. Or, la mort ne vient pas de Dieu, selon cette parole de la sainte Ecriture, *Sap.*, I : « Dieu n'a point fait la mort. » Elle n'est donc point la peine du premier péché.

6° Les peines ne semblent point être méritoires, puisque le mérite implique l'idée du bien, et la peine celui du mal. Or, la mort est quelquefois méritoire, comme par exemple la mort des martyrs. Il ne semble donc pas qu'elle soit une peine.

7° Une peine doit être afflictive. Or, telle n'est pas la mort, que l'homme ne sent pas avant qu'elle ne l'atteigne, et qu'il ne peut plus sentir quand elle le frappe. Elle n'est donc pas la peine du péché.

8° Si la mort eût été la peine du péché, elle l'eût suivi de près. Or, nos premiers parents vécurent longtemps au contraire après leur péché, comme le dit la Genèse, IV. La mort n'est donc pas une peine du péché.

Mais dit saint Paul, *Rom.*, V, « c'est par un seul homme que le péché entra dans le monde, et par le péché, la mort. »

(Conclusion. — La mort et les défauts ou les infirmités du corps sont la punition du péché de nos premiers parents.)

Lorsqu'un homme est à cause d'une faute privé d'un bien qu'on lui avoit donné, cette privation est une peine de sa faute. Or, en créant l'homme, Dieu lui avoit accordé ce bienfait, que tant que son esprit seroit soumis à son Créateur, les forces inférieures de l'ame seroient soumises à l'esprit, et que le corps obéiroit à l'ame. Mais l'esprit de l'homme

---

peccati primorum parentum, sequeretur quòd omnes homines æqualiter mortem paterentur; quod patet esse falsum, quia quidam citiùs aliis et graviùs moriuntur. Ergo mors non est pœna primi peccati.

5. Præterea, malum pœnæ est à Deo, ut suprà habitum est (I. part., qu. 49, art. 2). Sed mors non videtur esse à Deo; dicitur enim *Sap.*, I, quòd « Deus mortem non fecit. » Ergo mors non est pœna primi peccati.

6. Præterea, pœnæ non videntur esse meritoriæ; nam meritum continetur sub bono, pœna autem sub malo. Sed mors quandoque est meritoria, sicut patet de morte martyrum. Ergo videtur quòd non sit pœna.

7. Præterea, pœna videtur esse afflictiva. Sed mors non potest esse afflictiva, ut videtur, quia quando mors est, homo non sentit; quando autem non est, sentiri non potest. Ergo mors non est pœna peccati.

8. Præterea, si mors esset pœna peccati, statim fuisset ad peccatum consecuta. Sed hoc non est verum; nam primi parentes post peccatum diu vixerunt, ut patet *Genes.*, IV. Ergo mors non videtur esse pœna peccati.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Rom.*, V : « Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors. »

(Conclusio. — Mors ac corporales defectus pœnæ consequentes sunt peccati primorum parentum.).

Respondeo dicendum, quòd si aliquis propter culpam suam privetur aliquo beneficio sibi dato, carentia illius beneficii est pœna culpæ illius. Sicut autem in I. dictum est (qu. 99, art. 1), homini in sui prima institutione hoc beneficium fuit collatum divinitus, ut quamdiu mens ejus esset Deo subjecta, inferiores vires animæ subjicerentur rationali menti, et corpus animæ subjiceretur; sed quia mens hominis per pec-

s'étant révolté contre Dieu par le péché, les forces inférieures ne furent plus entièrement soumises à la raison, la chair se révolta contre l'esprit, et le corps n'obéissant plus entièrement à l'ame, il devint sujet à la mort et aux autres infirmités corporelles. En effet la vie et la santé du corps consistent dans cette soumission envers l'ame, car ce qui est perfectible ne devient ou ne reste parfait qu'autant qu'il est soumis à ce qui est sa perfection. D'où il suit que les maladies et tous les autres défauts du corps sont venus de sa révolte contre l'ame. La rébellion de la chair contre l'esprit étant donc la peine du péché de nos premiers parents, il est évident que la mort et tous les défauts corporels en sont également la peine.

Je réponds aux arguments : 1° On appelle *naturel* ce qui a pour cause les principes de la nature. Ces principes sont en soi la forme et la matière. Or, la forme de l'homme est l'ame raisonnable, qui de sa nature est immortelle. La mort n'est donc pas naturelle à l'homme en raison de sa forme. Mais l'homme a pour matière le corps, qui, étant composé d'éléments contraires, est nécessairement corruptible. Aussi de ce côté la mort est-elle naturelle à l'homme. Cette condition du corps humain est la suite inévitable de sa matière; car, devant être l'organe du toucher, et servir par conséquent de milieu entre les choses tangibles, il ne pouvoit être composé que d'éléments contraires, comme le montre le Philosophe, *De animâ*, II (1). Cependant cette condition n'étoit pas nécessaire pour l'union de la matière à la forme. Au contraire, la forme étant incorruptible, il eut été plutôt désirable que la matière le fût aussi. Expliquons ceci par un exemple. La forme et l'usage que l'on fait d'une scie

(1) Aristote explique en cet endroit, text. 111, que pour être apte au toucher, le corps devoit être solide, et avoir par conséquent ce qu'il appelle les différences tangibles, qui sont le chaud, le froid, l'humide et le sec. Ce sont les quatre qualités contraires et principales des corps, et c'est de leur mélange dans de certaines proportions, que se composent toutes les choses mixtes.

---

catum à divina subjectione recessit, consecutum est ut nec inferiores vires totaliter subjicerentur rationi, unde tanta est rebellio carnalis appetitûs ad rationem; nec etiam corpus totaliter subjiceretur animæ, unde consequitur mors et alii corporales defectus. Vita enim et incolumitas corporis consistit in hoc quòd subjiciatur animæ, sicut perfectibile suæ perfectioni : unde per oppositum mors et ægritudo, et quilibet corporalis defectus, pertinet ad defectum subjectionis corporis ad animam. Unde patet quòd sicut rebellio carnalis appetitûs ad spiritum est pœna peccati primorum parentum, ita etiam et mors et omnes corporales defectus.

Ad primum ergo dicendum, quòd *naturale* dicitur quod ex principiis naturæ causatur. Naturæ autem per se principia sunt forma et materia. Forma autem hominis est anima rationalis, quæ de se est immortalis : et ideo mors non est naturalis homini ex parte suæ formæ. Materia autem hominis est corpus tale quod est ex contrariis compositum, ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas : et quantum ad hoc mors est homini naturalis. Hæc tamen conditio in natura humani corporis est consequens ex necessitate materiæ, quia oportebat corpus humanum esse organum tactûs, et per consequens medium inter tangibilia; et hoc non poterat esse nisi esset ex contrariis compositum, ut patet per Philosophum in II. *De anima*. Non autem est conditio secundùm quam materia adaptetur formæ, quia si esset possibile, cùm forma sit incorruptibilis, potiùs oporteret materiam incorruptibilem esse : sicut

demandent qu'elle soit en fer, afin qu'elle puisse couper par la dureté de ce métal; mais si elle doit contracter de la rouille, c'est une nécessité du métal et non l'effet de la volonté du fabricant; car si c'eût été en son pouvoir, il eût fait une scie de fer qui ne fût point sujette à la rouille. Or, cette impuissance ne se trouvoit pas en Dieu, créateur de l'homme, et qui fait tout ce qu'il veut. C'est pourquoi, par un bienfait de sa droite il exempta l'homme, dès sa création, de la nécessité de mourir qui résultoit de sa matière corruptible; mais ce bienfait fut enlevé par le péché de nos premiers parents. Et ainsi la mort est tout à la fois et naturelle par la condition de la matière de l'homme, c'est-à-dire de son corps, et pénale par la perte du bienfait de Dieu qui l'en préservoit.

2° Il n'y a de ressemblance entre l'homme et les animaux que dans la condition de la matière, c'est-à-dire du corps, qui est pour tous deux composé d'éléments contraires. Car la forme de l'homme, c'est-à-dire son ame, est immortelle; tandis que les ames des animaux sont sujettes à la mort.

3° Nos premiers parents furent établis par Dieu non pas comme des personnes particulières, mais comme les principes de la nature humaine qu'ils devoient communiquer à leurs descendants avec le bienfait qui les préservoit de la mort. Et c'est pourquoi leur péché ayant privé la nature humaine de ce bienfait, la mort entra dans le monde.

4° On peut envisager de deux façons les défauts qui viennent du péché : l'un est la peine qui a été fixée par le juge, et celle-ci doit être égale pour tous ceux qui participent également au péché ; les autres défauts sont la conséquence accidentelle de cette peine, comme seroit par exemple la chute d'un homme qui auroit été privé de la vue pour un crime. Cette conséquence n'est pas proportionnée à la faute ; le juge n'y songe point d'ordinaire; et il ne peut d'ailleurs prévoir les événements

---

quòd serra sit ferrea competit formæ et actioni ejus, ut per duritiem sit apta ad secandum ; sed quòd sit potens rubiginem contrahere, consequitur ex necessitate talis materiæ, et non secundùm electionem agentis : nam si artifex posset, faceret ex ferro serram quæ rubiginem contrahere non posset. Deus autem qui est conditor hominis, omnipotens est : unde ademit suo beneficio ab homine primitus instituto, necessitatem moriendi ex tali materia consequentem ; quod tamen beneficium subtractum est per peccatum primorum parentum. Et sic, mors et est naturalis, propter conditionem materiæ, et est pœnalis, propter amissionem divini beneficii præservantis à morte.

Ad secundum dicendum, quòd similitudo illa hominis ad alia animalia, attenditur quantum ad conditionem materiæ, id est quantum ad corpus ex contrariis compositum, non autem quantum ad formam. Nam anima hominis est immortalis, brutorum verò animalium animæ sunt mortales.

Ad tertium dicendum, quòd primi parentes fuerunt à Deo instituti, non solùm sicut quædam personæ singulares, sed sicut quædam principia totius humanæ naturæ ab eis ad posteros derivandæ simul cum beneficio divino præservante à morte. Et ideo per eorum peccatum tota humana natura in posteris tali beneficio destituta, mortem incurrit.

Ad quartum dicendum, quòd aliquis defectus ex peccato consequitur dupliciter. Uno modo, per modum pœnæ taxatæ à Judice ; et talis defectus æqualis debet esse in his ad quos æqualiter pertinet peccatum. Alius autem defectus est, qui ex hujusmodi pœna per accidens consequitur, sicut quòd aliquis pro culpa sua excæcatus cadat in via ; et talis defectus culpæ non proportionatur, nec ab homine judice pensatur, qui non potest fortuitos eventus præco-

fortuits. Or, la peine fixée pour le premier péché et qui étoit proportionnée à sa gravité fut la soustraction du bienfait divin par lequel étoit maintenue la rectitude et l'intégrité de la nature humaine. La mort et les autres pénalités de la vie présente ne sont que des suites de cette soustraction; il n'est donc point nécessaire qu'elles pèsent également sur tous ceux qui participent également au premier péché. Cependant comme Dieu connoît à l'avance tous les événements qui doivent arriver, ces pénalités nous sont appliquées de diverses façons, d'après les dispositions de sa prescience et de sa providence. Non pas que Dieu ait en vue, dans ce partage des maux, des mérites ou des démérites antérieurs à cette vie, comme le pensoit Origène (1), car cette erreur est condamnée par saint Paul qui dit, *Rom.*, IX, 11, « qu'avant de naître, ils n'avoient fait aucun bien ni aucun mal (2); » et nous en avons démontré la fausseté dans la première partie, quest. XC, art. 4, en prouvant que l'ame n'étoit pas créée avant le corps; mais Dieu les répartit soit en punition des péchés des parents, car le fils est une chose, une sorte de prolongement du père, ce qui fait que les parents sont souvent punis dans leurs enfants, soit dans l'intérêt éternel de ceux qu'il soumet à ces pénalités, par exemple pour les éloigner du péché, pour les empêcher de s'enorgueillir de leurs vertus, et les couronner par la patience (3).

(1) Origène prétendoit que Dieu « distribue les conditions de cette vie d'après des causes antécédentes, et selon le mérite de chacun, en sorte qu'il n'y avoit rien de fortuit dans le malheur ou le bonheur de la naissance, » *Periarchon*, II, 9. Et il citoit pour exemple Esaü et Jacob, attribuant l'élection de l'un et le rejet de l'autre à des actes qui auroient eu lieu dans une vie antérieure. Or, saint Paul dit formellement d'eux « qu'ils n'avoient encore fait ni bien ni mal. »

(2) Voici ce passage de saint Paul : « Et cela ne se voit pas seulement dans Sara, mais aussi dans Rébecca, qui conçut d'Isaac notre père. Car avant qu'ils fussent nés, et avant qu'ils eussent fait aucun bien ni aucun mal, afin que le décret de Dieu demeurât ferme en son élection, non à cause de leurs œuvres, mais par la volonté de celui qui appelle, il lui fut dit : L'aîné sera assujetti au plus jeune, selon qu'il est écrit : « J'ai aimé Jacob, et j'ai haï Esaü. » *Rom.*, IX, 10 et suiv.

(3) Il importe de remarquer les motifs d'après lesquels notre saint auteur pense que Dieu fait la répartition des maux de ce monde. Il en apporte deux : la punition des parents dans leurs enfants, qui sont leur chose, *res patris*, une continuation et une représentation d'eux-

---

gnoscere. Sic ergo pœna taxata pro primo peccato proportionaliter ei respondens, fuit subtractio divini beneficii, quo rectitudo et integritas humanæ naturæ conservabatur. Defectus autem consequentes subtractionem hujusmodi beneficii, sunt mors et aliæ pœnalitates præsentis vitæ : et ideo non oportet hujusmodi pœnas æquales esse in his ad quos æqualiter pertinet primum peccatum. Verùm quia Deus præscius est omnium futurorum eventuum ex dispositione divinæ præscientiæ et providentiæ, hujusmodi pœnalitates diversimodè in diversis inveniuntur, non quidem propter aliqua merita vel demerita præcedentia hanc vitam, ut Origenes posuit; hoc enim est contra id quod dicitur *Rom.*, IX : « Cùm nondum aliquid boni aut mali egissent; » et etiam est contra hoc quod in I. ostensum est (qu. 90, art. 4), quòd anima non est creata ante corpus, sed vel in pœnam paternorum peccatorum, in quantum filius est quædam res patris (unde frequenter parentes puniuntur in prole), vel etiam propter remedium salutis ejus qui hujusmodi pœnalitatibus subditur, ut scilicet per hoc à peccatis arceatur, aut etiam de virtutibus non superbiat, et per patientiam coronetur.

5° On peut considérer la mort comme un mal ou comme une peine. En tant qu'elle est un mal, elle ne vient pas de Dieu ; elle n'est que la conséquence du péché; mais elle est bonne, si on la considère comme une juste peine, et sous ce rapport elle vient de Dieu. C'est pourquoi saint Augustin dit dans le premier livre des Rétractations, 21 et 26, que « Dieu n'est point l'auteur de la mort, si ce n'est en tant qu'elle est une peine. »

6° Nous répondrons ici avec saint Augustin, *De Civit. Dei*, XV, 6 : « Les mechants abusent non-seulement du mal, mais du bien, tandis que les justes savent se servir non-seulement du bien, mais du mal. De là vient que les premiers abusent de la loi, quoiqu'elle soit un bien, et que les justes meurent bien, quoique la mort soit un mal. » En tant donc que les saints meurent avec patience, la mort leur devient méritoire (1).

7° On peut comprendre, sous le nom de mort, d'abord la privation même de la vie, et entendue ainsi, on ne sauroit la sentir, puisque le sentiment se perd avec la vie; elle n'exprime plus alors la peine *du sens,* mais *du dam.* Mais on peut l'entendre encore de la corruption qui a pour terme la perte de la vie. Or, il en est de cette corruption comme de la génération. Si on ne veut parler que du dernier instant qui termine la vie, on n'y trouvera point encore la peine *du sens.* Mais si l'on veut

mêmes; puis le salut éternel de ceux que Dieu éprouve en cette vie soit pour les éloigner du péché, soit pour les empêcher de s'enorgueillir, et enfin pour couronner leur patience. Ainsi l'innocent qui souffre, ne sauroit accuser Dieu d'injustice, car il expie peut-être la faute de son père de qui il tient la vie du corps, comme il arriva pour l'aveugle-né; ou bien il souffre pour assurer son propre salut, pour accroître ses mérites, achetant d'un peu de douleur une gloire immortelle. Remarquez que saint Thomas ne parle pas du coupable; car celui-là, de quoi se plaindroit-il?

(1) C'est par la mort que notre Seigneur nous a témoigné son amour, Dieu ayant fait de la peine le moyen de notre rédemption. C'est par la mort que les martyrs ont donné à Dieu tout leur sang. Une mort glorieuse leur a valu des palmes immortelles. Ainsi le châtiment s'est changé en triomphe par la vertu du sang de Jésus-Christ.

Ad quintum dicendum, quòd mors dupliciter potest considerari. Uno modo, secundùm quòd est quoddam malum humanæ naturæ; et sic non est ex Deo, sed est defectus quidam incidens ex culpa humana. Alio modo potest considerari secundùm quòd habet quamdam rationem boni, prout scilicet est quædam justa pœna; et sic est à Deo. Unde Augustinus dicit in lib. *Retractat.* (lib. I, cap. 21 et 26), quòd « Deus non est auctor mortis, nisi in quantum est pœna. »

Ad sextum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, XV. *De Civit. Dei* (cap. 6), « quemadmodum injusti malè utuntur non tantùm malis, verùm etiam bonis, ita justi benè utuntur non tantùm bonis, sed etiam malis. Hinc fit ut mali malè lege utantur, quamvis lex sit bonum, et boni benè moriantur, quamvis sit mors malum.» In quantum igitur sancti benè morte utuntur, fit eis mors meritoria.

Ad septimum dicendum, quòd mors dupliciter accipi potest. Uno modo pro ipsa privatione vitæ; et sic mors sentiri non potest, cùm sit privatio sensûs et vitæ : et sic non est *pœna sensûs,* sed *pœna damni.* Alio modo, secundùm quòd nominat ipsam corruptionem, quæ terminatur ad privationem prædictam. De corruptione autem sicut et de generatione dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundùm quòd est terminus alterationis; et sic in ipso instanti in quo primò privatur vitâ, dicitur inesse mors et secundùm hoc etiam mors non est *pœna*

comprendre par là l'agonie, qui fait dire qu'un homme se meurt pendant qu'il s'approche de la mort, de même qu'on comprend dans la génération tout ce qui y tend prochainement, il faudra reconnoître que la mort est une peine afflictive.

8° Nous répondrons encore avec saint Augustin, *sup. Genes.*, *ad lit.*, XI, 32, que « la mort exista dès le moment où l'homme désobéit à Dieu; » parce que ce fut alors que nos premiers parents contractèrent dans leur corps « cette qualité morbide et mortifère, » qui devoit leur donner la mort. Ou, comme le dit également ce saint Docteur, *De baptismo parvulorum*, I, 16, « quoique nos premiers parents dussent vivre encore de longues années, ils commencèrent pourtant à mourir du jour où ayant reçu leur arrêt de mort ils commencèrent à vieillir. »

ARTICLE II.

L'Ecriture sainte détermine-t-elle avec convenance les peines particulières de nos premiers parents?

Il paroît que la sainte Ecriture ne détermine pas convenablement les peines particulières de nos premiers parents. 1° On ne doit pas assigner comme une peine du péché ce qui eût existé même sans le péché. Telles sont d'abord les douleurs de l'enfantement, que rend inévitables la conformation corporelle de la femme; puis, la soumission de la femme au mari, qui est la conséquence naturelle de la supériorité de l'homme; enfin la germination des ronces et des épines, qui tient à la nature de la terre, et qui eût eu lieu quand même l'homme n'eût point péché. Il n'est donc pas juste d'assigner ces choses comme des peines du premier péché.

2° On ne sauroit faire une peine de ce qui contribue à la dignité d'une

---

sensûs. Alio modo, corruptio potest accipi cum alteratione præcedente, prout dicitur aliquis mori dum movetur in mortem, sicut et dicitur aliquid generari dum movetur in *generatum esse*. et sic mors potest esse afflictiva.

Ad octavum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, *Super Genes. ad lit.* (lib. XI, cap. 32), « hæc mors eâ die accidit, qua factum est quod Deus vetuit, » quia ex tunc « morbidam qualitatem et mortiferam » primi parentes in corpore mortali contraxerunt. Vel sicut dicit lib. I. *De peccatorum meritis et remissione* (seu *De baptismo parvulorum*, cap. 16), « quamvis annos multos primi parentes postea vixerint, illo tamen die mori cœperunt, quo mortis legem qua in senium veterascerent acceperunt.»

ARTICULUS II.

Utrùm convenienter particulares pœnæ primorum parentum determinentur in Scriptura.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter particulares pœnæ primorum parentum determinentur in Scriptura. Non enim debet assignari ut pœna peccati, id quod etiam sine peccato esset. Sed dolor in pariendo esset (ut videtur) etiam sine peccato ; hoc enim requirit dispositio fœminei sexûs, ut proles nasci non possit sine dolore parientis. Similiter etiam subjectio mulieris ad virum consequitur ad perfectionem virilis sexûs et imperfectionem mulieris. Germinatio etiam spinarum et tribulorum ad naturam terræ pertinet, quæ fuisset etiam sine peccato. Non ergo hujusmodi sunt convenientes pœnæ primi peccati.

2. Præterea, id quod pertinet ad dignitatem alicujus, non videtur ad pœnam ejus pertinere.

personne. Or, la fécondité tient à la dignité de la femme. On ne doit donc pas la regarder comme une punition de sa faute.

3° La punition du péché de nos premiers parents atteint tous leurs descendants. Or, toutes les femmes ne sont pas fécondes, et tous les hommes ne mangent pas leur pain à la sueur de leur front. Ces deux choses ne sont donc pas des peines convenables du premier péché.

4° Le paradis avoit été fait pour l'homme. Or, rien ne doit être fait en vain dans la nature. Ce n'étoit donc pas une peine convenable que l'homme fût chassé du paradis.

5° Le lieu occupé par le paradis terrestre étoit de soi inaccessible. Il étoit donc inutile, pour empêcher l'homme d'y rentrer, d'ajouter d'autres obstacles, comme le chérubin tenant en main un glaive flamboyant.

6° L'homme fut soumis, aussitôt après le péché, à la nécessité de mourir, et le fruit de l'arbre de vie n'eût pu lui rendre l'immortalité. C'étoit donc une précaution superflue de l'empêcher d'en manger, et l'on ne comprend point ces paroles de la Genèse, III : « Prenez garde que venant à prendre du fruit de vie, il ne vive éternellement (1). »

7° Insulter au malheur paroît peu digne de la miséricorde et de la clemence, qui sont les attributs principaux de Dieu, selon cette parole du Psalmiste, CXIV : « Ses miséricordes dépassent toutes ses œuvres. » Il n'étoit donc pas convenable que Dieu insultât au malheur de nos premiers parents, en disant : « Voici Adam devenu comme l'un de nous, sachant le bien et le mal. »

8° Les vêtements ne sont pas moins nécessaires à l'homme que la nourriture, ce qui fait dire à saint Paul, I. *Timoth.*, *ult.* : « Contentons-nous d'avoir de quoi nous nourrir et nous vêtir. » Or, avant le péché,

(1) Le mot *videte*, prenez garde, qui se trouve dans le manuscrit de saint Thomas, ne se rencontre ni dans la Vulgate, ni dans l'hébreu. Il semble par cette addition que Dieu s'adresse

---

Sed multiplicatio conceptûs pertinet ad dignitatem mulieris. Ergo non debet poni quasi mulieris pœna.

3. Præterea, pœna peccati primorum parentum ad omnes derivatur, sicut de morte dictum est (art. 1). Sed non omnium mulierum multiplicantur conceptus, nec omnes viri in sudore vultûs sui pane vescuntur. Non ergo istæ sunt convenientes pœnæ primi peccati.

4. Præterea, locus paradisi propter hominem factus erat. Sed nihil debet esse frustra in rerum ordine. Ergo videtur quòd non fuerit conveniens hominis pœna quòd à paradiso excluderetur.

5. Præterea, locus ille paradisi terrestris de se dicitur esse inaccessibilis. Frustra ergo apposita sunt alia impedimenta, ne homo reverteretur, scilicet « Cherubim et gladius flammeus atque versatilis. »

Præterea, homo post peccatum statim necessitati mortis fuit addictus, et ita beneficio ligni vitæ non poterat ad immortalitatem reparari. Frustra ergo ei esus ligni vitæ interdicitur, cùm dicitur *Genes.*, III : « Videte ne forte sumat de ligno vitæ et vivat in æternum. »

7. Præterea, insultare misero, videtur misericordiæ et clementiæ repugnare; quæ maximè in Scriptura Deo attribuitur secundùm illud *Psalm.* CXIV : « Miserationes ejus super omnia opera ejus. » Ergo inconvenienter ponitur Deum insultasse primis parentibus per peccatum jam in miseriam deductis ; ubi dicitur : « Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est sciens bonum et malum. »

8. Præterea, vestitus ad necessitatem hominis pertinet, sicut et cibus ; secundùm illud I. *ad Timoth.*, ultimo : « Habentes alimenta, et quibus tegamur, his contenti simus. »

Dieu avoit pourvu à la nourriture de nos premiers parents; et il en devoit être de même à l'égard de leurs vêtements. Ce n'est donc pas avec raison qu'il est dit dans la sainte Ecriture, qu'après le péché Dieu leur fit des tuniques de peau.

9° La peine qui est attachée au péché, doit être plus grave que les avantages que l'on en retire, sans quoi cette peine ne retiendroit personne. Or, nos premiers parents retirèrent du péché cet avantage que leurs yeux furent ouverts, comme le rapporte la Genèse, III; ce qui étoit un bien plus considérable que toutes les peines qui devoient leur être infligées. Ce n'est donc pas avec raison que la sainte Ecriture décrit les peines qui suivirent le péché de nos premiers parents.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire : car ces peines ont été divinement infligées par Dieu, qui fait tout « avec nombre, poids et mesure, » comme le dit la Sagesse, XI.

(Conclusion. — Les différentes peines que rapporte la sainte Ecriture, étoient une juste et convenable punition du crime de nos premiers parents.)

Le péché priva nos premiers parents du bienfait divin qui conservoit en eux l'intégrité de la nature humaine, et par cette soustraction la nature fut soumise aux infirmités pénales. Ils furent donc punis de deux façons. D'abord en ce qu'ils perdirent ce qui convenoit à leur état d'innocence, c'est-à-dire la jouissance du paradis terrestre, ce que marque la Genèse en disant, que « Dieu les chassa du paradis de volupté. » Et comme ils ne pouvoient rentrer par eux-mêmes dans cet état de justice première, il étoit convenable qu'ils ne pussent désormais profiter de ce qui étoit attaché à cet état, c'est-à-dire de prendre du fruit de l'arbre de

aux chérubins, et qu'il leur donne l'ordre de veiller sur l'arbre de vie, quoique la Bible ne parle de la garde des chérubins que deux versets après.

Ergo sicut cibus primis parentibus fuit attributus ante peccatum, ita etiam et vestitus attribui debuit. Inconvenienter ergo post peccatum dicitur eis Deus « tunicas pelliceas » fecisse.

9. Præterea, pœna quæ alicui peccato adhibetur, debet plus habere in malo, quàm emolumentum quod quis ex peccato consequitur; alioquin per pœnam non deterreretur quis à peccato. Sed primi parentes ex peccato consecuti sunt quòd eorum oculi aperirentur, ut dicitur *Genes.*, III. Hoc autem præponderat in bono omnibus malis pœnalibus, quæ ponuntur ex peccato consecuta. Inconvenienter ergo describuntur pœnæ peccatum primorum parentum consequentes.

In contrarium est, quòd hujusmodi pœnæ sunt divinitus taxatæ à Deo; qui omnia facit « in numero, pondere et mensura, » ut dicitur *Sap.*, XI.

(Conclusio. — Varia in Scripturis pœnarum genera describuntur, quibus dignè et convenienter punitum fuit crimen primorum parentum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), primi parentes propter suum peccatum privati sunt beneficio divino, quo humanæ naturæ integritas in eis conservabatur; per cujus subtractionem humana natura in defectus pœnales incidit : et ideo dupliciter puniti fuerunt. Primò quidem quantum ad hoc quòd subtractum fuit eis id quod integritatis statui competebat; scilicet locus terrestris paradisi : quod significatur *Genes.*, III, cùm dicitur : « Et emisit eum Deus de paradiso voluptatis. » Et quia ad illum statum primæ innocentiæ per seipsum redire non poterat, convenienter apposita sunt impedimenta ne rediret ad ea quæ primo statui competebant : scilicet à cibo, ne sumeret de ligno vitæ; et à loco :

vie. C'est pourquoi « Dieu plaça à l'entrée du paradis un chérubin qui tenoit un glaive flamboyant. » Leur seconde punition consista dans les peines qui convenoient à la nature privée du bienfait de Dieu. Ces peines concernèrent le corps et l'ame. Quant au corps qui différencie les sexes, la punition de la femme fut aussi différente de celle de l'homme. Elle fut en effet punie dans les deux choses qui l'unissent à l'homme, à savoir la génération, et la communauté des œuvres qui tiennent à la vie domestique. Elle fut punie de deux façons dans la génération : d'abord dans les ennuis qu'elle devoit supporter pendant sa grossesse, ce que marquent ces paroles, « je multiplierai tes peines et tes enfantements ; » ensuite dans la douleur qu'elle devoit endurer dans l'enfantement, selon cette autre parole, « tu enfanteras dans la douleur. » La femme fut punie dans la vie domestique, en ce qu'elle fut soumise à la domination de l'homme, selon cette parole, « tu seras sous le pouvoir de l'homme. » Or, de même qu'il appartient à la femme d'être soumise à son mari dans la vie domestique, de même il appartient au mari de pourvoir aux nécessités de la vie; et sous ce rapport il fut puni de trois façons : d'abord par la stérilité de la terre, selon cette parole, « la terre sera maudite dans ton travail; » ensuite par l'anxiété avec laquelle il recueille les fruits de la terre, selon cette parole, « tu mangeras dans la peine tous les jours de ta vie. » Enfin dans les obstacles que la terre apporte aux travaux des champs, selon cette autre parole, « elle te produira des ronces et des épines. » L'ame fut également punie de trois manières. Elle ressentit d'abord une grande confusion de la révolte de la chair contre l'esprit; et c'est pourquoi il est dit, que « leurs yeux s'ouvrirent, et ils s'aperçurent qu'ils étoient nus. » La seconde peine fut de s'entendre reprocher sa faute en ces termes :

« Collocavit enim Deus ante paradisum Cherubim et flammeum gladium. » Secundò autem puniti fuerunt quantum ad hoc quòd attributa sunt eis ea quæ naturæ conveniunt tali beneficio destitutæ ; et hoc quidem et quantum ad corpus, et quantum ad animam. Quantum quidem ad corpus ad quod pertinet differentia sexûs, alia pœna attributa est mulieri, alia viro. Mulieri quidem attributa est pœna, secundùm duo, propter quæ viro conjungitur ; quæ sunt generatio prolis, et communicatio operum pertinentium ad domesticam conversationem. Quantum autem ad generationem prolis, punita fuit dupliciter. Primò quidem, quantum ad tædia quæ sustinet portando prolem conceptam : et hoc significatur cùm dicitur : « Multiplicabo ærumnas tuas et conceptus tuos. » Secundò, quantum ad dolorem quem patitur in pariendo : et quantum ad hoc dicitur : « In dolore paries. » Quantum verò ad domesticam conversationem, ponitur secundùm hoc quòd subjicitur dominationi viri, per hoc quod dicitur : « Sub viri potestate eris. » Sicut autem ad mulierem pertinet ut subdatur viro in his quæ ad domesticam conversationem pertinent, ita ad virum pertinet quòd necessaria vitæ procuret : et circa hoc punitur tripliciter. Primò quidem, per terræ sterilitatem ; cùm dicitur : « Maledicta terra in opere tuo. » Secundò, per laboris anxietatem, sine qua fructus terræ non percipit : unde dicitur : « In labore comedes ex ea cunctis diebus vitæ tuæ. » Tertiò, quantum ad impedimenta quæ proveniunt terram colentibus ; unde dicitur : « Spinas et tribulos germinabit tibi. « Similiter etiam ex parte animæ triplex eorum pœna describitur. Primò quidem, quantum ad confusionem quam passi sunt de rebellione carnis ad spiritum ; unde dicitur : « Aperti sunt oculi amborum, et cognoverunt se esse nudos. » Secundò, quantum ad increpationem propriæ culpæ; per hoc quod dicitur : « Ecce Adam factus est quasi unus ex

« Voici qu'Adam est devenu comme l'un de nous ; » et la troisième consista dans ce souvenir de la mort : « Tu es poussière et tu retourneras en poussière. » A cette dernière peine se rattachent les tuniques de peau que Dieu leur fit en signe de la mort qui les attendoit.

Je réponds aux arguments : 1° Dans l'état d'innocence la femme eût enfanté sans douleur. On lit en effet dans saint Augustin, XIV, *De Civ. Dei* : « Ce n'eussent point été les gémissements de la douleur, mais l'impulsion de la maturité qui eût facilité l'enfantement, de même que la conception n'eût pas été le résultat des appétits de la concupiscence, mais de l'usage volontaire de l'union des sexes. » Quant à la soumission de la femme au mari, elle n'est une peine que parce que la femme est aujourd'hui forcée d'obéir à l'homme contre sa propre volonté ; car même avant le péché l'homme étoit son chef et son directeur. Pour les ronces et les épines, la terre les eût également produites si l'homme n'eût point péché ; mais elles auroient servi à la nourriture des animaux, et n'auroient apporté aucune entrave à la culture de la terre ; tel est le sentiment de saint Augustin, *super Genes. ad lit.*, III, 18. Il est vrai qu'Alcuin pense que sans le péché la terre n'eût produit ni ronces, ni épines ; mais le premier sentiment est préférable.

2° La multiplicité des enfantements n'est devenue une peine pour la femme qu'a cause de la multitude d'afflictions qui en est la suite, selon cette parole : « Je multiplierai tes douleurs et tes enfantements. » Car, sans le péché, la femme eût été également féconde.

3° Ces peines nous atteignent tous d'une certaine façon. Car toute femme qui conçoit endure nécessairement beaucoup d'ennuis et enfante dans la douleur, excepté la très-sainte Vierge, qui conçut sans corruption et

---

nobis. « Tertiò, quantum ad commemorationem futuræ mortis ; secundùm quòd ei dictum est : « Pulvis es et in pulverem reverteris. » Ad quod etiam pertinet quòd Deus fecit eis « tunicas pelliceas » in signum mortalitatis eorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd in statu innocentiæ fuisset partus absque dolore. Dicit enim Augustinus in XIV. *De Civit. Dei* : « Sicut ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus fœminea viscera relaxeret ; ita ad fœtandum et concipiendum non libidinis appetitus sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret. » Subjectio autem mulieris ad virum intelligenda est in pœnam mulieris esse inducta ; non quantum ad regimen, quia etiam ante peccatum vir caput mulieris fuisset et ejus gubernator extitisset ; sed prout mulier contra propriam voluntatem nunc necesse habet viri voluntati parere. Spinas autem et tribulos terra germinasset, si homo non peccasset, in cibum animalium, non autem in hominis pœnam ; quia scilicet propter eorum exortum nullus labor aut punitio homini operanti in terra accideret, ut Augustinus dicit *super Genes. ad litteram* (lib. III, cap. 18) ; quamvis Alcuinus dicat quòd ante peccatum terra omnino spinas et tribulos non germinasset. Sed primum est melius.

Ad secundum dicendum, quòd multitudo conceptuum inducitur in pœnam mulieris, non propter ipsam procreationem prolis, quæ etiam ante peccatum fuisset ; sed propter multitudinem afflictionum quas mulier patitur ex hoc quòd portat fœtum conceptum : unde signanter conjungitur : « Multiplicabo ærumnas tuas et conceptus tuos. »

Ad tertium dicendum, quòd illæ pœnæ aliqualiter ad omnes pertinent. Quæcumque enim mulier concipit, necesse est quòd ærumnas patiatur, et cum dolore pariat ; præter beatam Virginem, quæ « sine corruptione concepit, et sine

enfanta sans douleur, parce que sa conception n'eut point lieu selon la loi naturelle qui nous venoit de nos premiers parents. Que s'il est quelque femme qui ne conçoive ni n'enfante point, elle est marquée de la tache de la stérilité, dont la honte l'emporte sur les peines précédentes. Il en est de même pour la loi imposée à tout homme de manger son pain à la sueur de son front, puisque ceux qui n'exercent pas l'agriculture s'adonnent à d'autres travaux, « car l'homme naît pour le travail, » comme il est dit au livre de Job, V; en sorte que nous mangeons tous un pain qui a été acquis à la sueur de notre front.

4° Le paradis terrestre ne sert plus, il est vrai, aux usages de l'homme, mais il lui sert de leçon, en lui rappelant qu'il en a été privé par le péché, et en lui donnant une image matérielle du bonheur qui lui est réservé dans le paradis céleste, ouvert aux hommes par Jésus-Christ (1).

5° Tout en réservant les mystères du sens spirituel, on peut dire que le paradis terrestre est inaccessible à cause des violentes chaleurs qui naissent entre les tropiques de la proximité du soleil (2). C'est ce que marque ce glaive de flamme, que la sainte Ecriture appelle versatile ou

(1) On voit que saint Thomas partageoit l'opinion des anciens docteurs, qui croient que le paradis terrestre n'a pas été détruit. Ce sentiment paroît plus conforme en effet au récit de Moïse; car pourquoi Dieu eût-il fait garder l'arbre de vie avec le jardin qui le contenoit, s'il les eût anéantis? On lit dans l'*Ecclésiastique*, XLIV, 16 : *Henoch placuit Deo, et translatus est* IN PARADISUM, *ut det gentibus pœnitentiam.* Il ne peut s'agir ici du paradis céleste, dont l'entrée n'a été ouverte aux hommes que par Jésus-Christ : il semble donc qu'on doive entendre ce passage du paradis terrestre. Mais où se trouve ce jardin de délices? car presque toute la terre nous est connue. La réponse à l'objection suivante nous donne une lueur sur ce sujet.

(2) Saint Thomas dit à la lettre : « Ce lieu paroît surtout inaccessible à cause de la violence de la chaleur dans les lieux intermédiaires par la proximité du soleil. » Quels sont ces lieux intermédiaires? Il s'agit évidemment d'une partie du globe, sans quoi le paradis n'eût pu être appelé *terrestre*. Je ne vois, sauf erreur, de lieux intermédiaires que ceux qui sont entre les tropiques, où la chaleur est en effet plus grande qu'en aucune autre partie du globe Saint Thomas s'est donc trompé, dira-t-on, car les hommes ont parcouru tout l'espace qui se trouve entre les tropiques. Oui, à peu près pour l'Asie et pour l'Amérique; mais non pour l'Afrique, dont l'intérieur a jusqu'ici échappé à nos recherches. Je ne soutiens pas, on le pense bien, que là doive se trouver le paradis terrestre : je dis seulement qu'on ne peut encore accuser saint Thomas d'erreur, à supposer toutefois que j'aie bien saisi sa pensée. D'ailleurs cette question restera sans doute toujours pour nous un mystère, puisque ce lieu est inaccessible aux hommes. Mais tout inconnu qu'il nous soit, on peut soutenir qu'il existe sur quelque partie du globe, et la conjecture de saint Thomas n'est pas dénuée de fondement.

---

dolore peperit; » quia ejus conceptio non fuit secundùm legem naturæ à primis parentibus derivatam. Si autem aliqua non concipit neque parit, patitur sterilitatis defectum, qui præponderat pœnis prædictis. Similiter etiam oportet ut quicumque terram operatur, in sudore vultûs comedat panem. Et ipsi qui per se agriculturam non exercent, in aliis laboribus occupantur « (Homo enim nascitur ad laborem, » ut dicitur *Job.*, V). Et sic, panem qui ab aliis in sudore vultûs elaboratur manducant.

Ad quartum dicendum, quòd locus ille paradisi terrestris quamvis non serviat homini ad usum, servit tamen ei ad documentum; dum cognoscit propter peccatum se tali loco fuisse privatum; et dum per ea quæ corporaliter in illo paradiso sunt, instruitur de his quæ pertinent ad paradisum cœlestem, quò aditus hominis præparatur per Christum.

Ad quintum dicendum, quòd salvis spiritualis sensûs mysteriis, ille locus præcipuè videtur esse inacessibilis propter vehementiam æstûs in locis intermediis ex propinquitate Solis; et hoc significatur per *flammeum gladium*,

tournant, à cause du mouvement circulaire de l'astre qui produit cette chaleur. Et comme la créature corporelle est mue par le ministère des anges, comme le montre saint Augustin, *De Trinit.*, III, 1, il étoit convenable que ce fût un chérubin qui fût chargé de garder l'arbre de vie avec un glaive flamboyant. Ce qui fait dire encore à saint Augustin, *super Genes. ad lit.*, XI, 40 : « Nous devons croire que c'est par le ministère des anges que le paradis terrestre fut entouré d'un rempart de feu. »

6° Si l'homme eût, après son péché, mangé du fruit de l'arbre de vie, il n'eût pas pour cela recouvré l'immortalité, et prolongé ses jours de beaucoup. Lors donc que la sainte Ecriture dit : « Et qu'il vive éternellement, » il faut l'entendre seulement d'une très-longue durée. Or, c'eût été un malheur pour l'homme de rester trop longtemps dans les misères de ce monde.

7° « Par ces paroles, Dieu, dit saint Augustin, *super Genes. ad lit.*, XI, 39, ne voulut pas insulter nos premiers parents, mais empêcher leurs descendants de s'enorgueillir à leur exemple, et c'est dans ce but que la sainte Ecriture les rapporte; car non-seulement Adam n'obtint point ce qu'il désiroit, mais il perdit ce qui lui avoit été donné. »

8° Les vêtements sont nécessaires à l'homme dans son état présent de misère, pour le défendre de la chaleur et du froid, et pour cacher les révoltes honteuses de la chair. Or, ces deux inconvénients n'existoient point dans l'état d'innocence; car le corps de l'homme ne pouvoit alors recevoir aucune lésion du dehors, comme nous l'avons dit dans la première partie, quest. XCVII, art. 2; et de plus la chair étoit parfaitement

---

qui *versatilis* dicitur propter proprietatem motûs circularis hujusmodi æstum causantis. Et quia motus corporis creaturæ disponitur ministerio angelorum (1), ut patet per Augustinum III. *De Trinit.* (cap. 1), convenienter etiam simul cum gladio versatili Cherubim adjungitur ad custodiendam viam ligni vitæ. Unde Augustinus dicit in undecimo *super Genes. ad lit.* (cap. 40) : « Hoc per cœlestes utique potestates etiam in paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium esset illic quædam ignea custodia. »

Ad sextum dicendum, quòd homo si post peccatum de ligno vitæ comedisset, non propter hoc immortalitatem recuperasset; sed beneficio illius potuisset vitam magis prolongare : unde quod dicitur, « Et vivat in æternum, » sumitur ibi *æternum* pro diuturno. Hoc autem non expediebat homini ut in miseria huius vitæ diutiùs permaneret.

Ad septimum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit XI. *super Genes. ad lit.* (cap. 39), « verba hæc non tam Dei sunt primis parentibus insultantis, quàm cæteros, ne ita superbiant, deterrentis, propter quos ista conscripta sunt; » quia scilicet « non solùm Adam non fuit factus qualis fieri voluit, sed nec illud ad quod factus fuerat, conservavit. »

Ad octavum dicendum, quòd vestitus necessarius est homini secundùm statum præsentis miseriæ, propter duo ; primò quidem propter defectum ab exterioribus nocumentis; putà intemperie caloris et frigoris ; secundò, ad tegumentum ignominiæ, ne turpitudo membrorum appareat, in quibus præcipuè manifestatur rebellio carnis ad spiritum. Hæc autem duo in primo statu non erant : quia in statu illo corpus hominis non poterat per aliquod extrinsecum lædi ; ut in I. dictum est (qu. 97, art. 2). Nec etiam erat in statu illo aliqua turpitudo

(1) Sive *Cherubim* (quod pluralis apud Hebræos numeri est), *adjunguntur*. Unde apud 70 expressiùs dicuntur τὰ χερουβὶμ ad pluralem numerum designandum, seu Cherubinos plures (et saltem duos) indicandos, ut jam notatum suprà.

soumise à l'esprit; aussi lit-on dans la Genèse : « Tous deux étoient nus et ne rougissoient point. » Mais dans cet état même l'homme avoit besoin de nourriture pour l'entretien de la chaleur naturelle et l'accroissement du corps.

9° Nous répondons avec saint Augustin, *super Genes. ad lit.*, XI : « Il ne faut pas croire que nos premiers parents furent créés les yeux fermés, puisque la femme vit que le fruit étoit beau et bon à manger. La sainte Ecriture dit donc que leurs yeux furent ouverts, pour signifier qu'ils s'aperçurent d'une chose qu'ils n'avoient point encore remarquée, à savoir qu'ils étoient nus; d'où naquit la concupiscence charnelle. »

QUESTION CLXV.

De la tentation de nos premiers parents.

Parlons maintenant de la tentation de nos premiers parents.

Sur cette question nous examinerons deux choses. 1° Etoit-il convenable que l'homme fût tenté par le diable? 2° Du mode et de l'ordre de cette tentation.

ARTICLE I.

Etoit-il convenable que l'homme fût tenté par le diable?

Il paroît qu'il n'étoit pas convenable que l'homme fût tenté par le diable. 1° Le péché de l'ange et celui de l'homme ont tous deux la même

---

in corpore hominis quæ ad confusionem induceret : unde dicitur in *Genes.* : « Erat autem uterque nudus (Adam scilicet et uxor ejus) et non erubescebant. » Alia autem ratio est de cibo, qui est necessarius ad fomentum caloris naturalis et ad corporis augmentum.

Ad nonum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit undecimo *super Genes. ad lit.* « Non est credendum quòd primi parentes essent producti clausis oculis; præcipuè cùm de muliere dicatur quòd vidit lignum quòd esset pulchrum et bonum ad vescendum. Aperti ergo sunt oculi amborum ad aliquid intuendum et cogitandum quod antea nunquam adverterant : scilicet ad invicem concupiscendum, quod ante non fuerat. »

QUÆSTIO CLXV.

De tentatione primorum parentum, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de tentatione primorum parentum.

Circa quam quæruntur duo : 1° Utrùm fuerit conveniens quòd à diabolo homo tentaretur. 2° De modo et ordine illius tentationis.

ARTICULUS I.

Utrùm fuerit conveniens ut homo à diabolo tentaretur.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non fuerit conveniens ut homo à diabolo tentaretur. Eadem enim pœna finalis debetur peccato an-

peine finale, selon cette parole de Notre-Seigneur, *Matth.*, XXV : « Allez, maudits, au feu éternel qui a été préparé au diable et à ses anges. » Or, le premier péché de l'ange ne fut pas la suite d'une tentation extérieure. Le premier péché de l'homme n'en devoit donc pas venir non plus.

2° Dieu qui connoît l'avenir, n'ignoroit pas que l'homme succomberoit à la tentation du démon; et ainsi il savoit bien qu'il lui seroit funeste d'être tenté. Il n'eût donc pas dû permettre qu'il le fût.

3° C'est déjà une peine que d'avoir un combat à soutenir, de même que la paix est une récompense, selon cette parole de la sainte Ecriture, *Prov.*, XVI : « Quand les voies d'un homme sont agréables au Seigneur, il tourne à la paix le cœur de ses ennemis. » Or, la peine ne doit pas précéder la faute. Il n'étoit donc pas convenable que l'homme fût tenté avant son péché.

Mais la sainte Ecriture dit au contraire, *Eccles.*, XXXIV : « Que sait l'homme qui n'a point été tenté (1) ? »

(Conclusion. — Il fut convenable que Dieu laissât les mauvais anges tenter l'homme dans l'état d'innocence, et qu'il le fît aider par les saints anges.)

La divine sagesse « dispose tout avec douceur, » dit la sainte Ecriture, *Sap.*, VIII, en ce que sa providence attribue à chacun ce qui lui convient selon sa nature; car, d'après saint Denis, *De div. Nom.*, IV, « la providence ne détruit pas la nature, mais elle la soutient et la sauve. » Or, il est dans la condition de l'homme de pouvoir être aidé ou empêché par les autres créatures. Il étoit donc convenable que Dieu laissât les mauvais

(1) « Que sait celui qui n'a point été tenté? L'homme d'une grande expérience aura de grandes vues; et celui qui a beaucoup appris parlera avec sagesse. Celui qui est peu expérimenté connoît peu de choses; mais celui qui a fait beaucoup d'épreuves, s'est acquis une grande prudence. Quelle est la science de celui qui n'a point été tenté? Mais celui qui a été surpris aura une grande adresse pour ne l'être plus. » *Eccles.*, XXXIV, 9-11.

---

geli, et peccato hominis; secundùm illud *Matth.*, XXV : « Ite maledicti in ignem æternum qui paratus est diabolo et angelis ejus. » Sed primum peccatum angeli non fuit ex aliqua tentatione exteriori. Ergo nec primum peccatum hominis debuit esse ex aliqua exteriori tentatione.

2. Præterea, Deus, præscius futurorum, sciebat quòd homo per tentationem dæmonis in peccatum dejiceretur : et sic bene sciebat quòd non expediebat ei quòd tentaretur. Ergo videtur quòd nec fuerit conveniens quòd permitteret eum tentari.

3. Præterea, quò aliquis impugnatorem habeat, ad pœnam pertinere videtur; sicut et e contrario pertinere videtur ad præmium, quòd impugnatio subtrahatur; secundùm illud *Proverb.*, XVI : « Cùm placuerint Domino viæ hominis, inimicos quoque ejus convertet ad pacem. » Sed pœna non debet præcedere culpam. Ergo inconveniens fuit quòd homo ante peccatum tentaretur.

Sed contra est, quòd dicitur *Ecclesiast.*, XXXIV : « Qui tentatus non est, qualia scit. »

(Conclusio. — Decuit ut Deus hominem in statu innocentiæ et tentari per malos angelos permitteret, et per bonos eum juvari faceret.)

Respondeo dicendum, quòd divina sapientia « disponit omnia suaviter, » ut dicitur *Sap.*, VIII, in quantum scilicet ejus providentia singulis attribuit quæ eis competunt secundùm suam naturam : quia, ut dicit Dionysius IV. cap. *De div. Nomin.*, « providentia non est naturam corrumpere, sed salvare. » Hoc autem pertinet ad conditionem humanæ naturæ, ut ab aliis creaturis juvari vel impediri possit : unde

anges tenter l'homme dans l'état d'innocence, et qu'il le fît aider par les bons. Car, par un bienfait spécial de la grace, aucune créature extérieure ne pouvoit lui nuire contre sa propre volonté, avec laquelle il étoit en son pouvoir de résister à la tentation du démon (1).

Je réponds aux arguments : 1° Il y a au-dessus de la nature humaine une autre nature dans laquelle le mal se pouvoit rencontrer; mais il n'y en a pas au-dessus de la nature angélique. Or, il n'y a qu'un être déjà dépravé par le péché qui puisse tenter en suggérant le mal. Il étoit donc convenable que l'homme fût tenté par les mauvais anges, comme il étoit dans l'ordre de la nature que les bons anges nous conduisissent à la perfection. Mais l'ange ne peut être que conduit au bien par son supérieur, qui est Dieu, et il ne sauroit être induit au péché. Car, comme le dit saint Jacques, I, « Dieu ne tente pas au mal. »

2° Si Dieu n'ignoroit pas que l'homme succomberoit à la tentation, il savoit aussi qu'il pouvoit, par son libre arbitre, résister au tentateur. Or, la condition de sa nature demandoit qu'il fût laissé à sa volonté propre, selon cette parole de la sainte Ecriture, *Eccles.*, XV : « Dieu a laissé l'homme dans la main de son conseil. » Ce qui fait dire à saint Augustin, *super Genes. ad lit.*, XI, 6 : « Il ne me paroît point qu'il eût été glorieux pour l'homme de ne pouvoir rester dans le bien qu'à la condition qu'il ne seroit point tenté au mal, puisqu'il avoit en lui le pouvoir, et avec le pouvoir la volonté de ne point consentir à la tentation. »

3° Il n'y a de pénale que l'attaque à laquelle on résiste difficilement.

(1) Dieu laisse à chacune de ses créatures sa liberté d'action. A moins donc que Dieu ne restreignît la liberté du démon, il falloit que l'homme fût tenté, car la volonté de l'ange rebelle étoit de le porter au mal et de l'entraîner dans sa chute. Où il y eût eu de l'injustice, c'est si Dieu n'eût pas donné à l'homme assez de puissance pour résister au démon, car le combat eût été inégal. Mais, comme le montre saint Thomas, l'homme pouvoit parfaitement vaincre : s'il succomba, c'est qu'il le voulut. Ou Dieu donc ne devoit point donner la liberte à ses créatures, ou il falloit que l'homme fût tenté.

---

conveniens fuit ut Deus hominem in statu innocentiæ et tentari permitteret per malos angelos, et juvari eum faceret per bonos. Ex speciali enim beneficio gratiæ hoc erat ei collatum, ut nulla creatura exterior ei posset nocere contra propriam voluntatem, per quam etiam tentationi dæmonis resistere poterat.

Ad primum ergo dicendum, quòd supra naturam humanam est aliqua natura, in qua potest malum culpæ inveniri; non autem supra naturam angelicam. Tentare autem inducendo ad malum, non est nisi jam depravari per culpam : et ideo conveniens fuit ut homo per angelum malum tentaretur ad peccandum; sicut etiam secundùm ordinem naturæ per angelum bonum promovetur ad perfectionem. Angelus autem à suo superiori (scilicet à Deo) in bono perfici potuit, non autem ad peccandum induci : quia sicut dicitur *Jac.*, I : « Deus intentator malorum non est. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut Deus sciebat quòd homo per tentationem in peccatum esset dejiciendus, ita etiam sciebat quòd per liberum arbitrium resistere poterat tentatori. Hoc autem requirebat conditio naturæ ipsius ut propriæ voluntati relinqueretur; secundùm illud *Eccles.*, XV : « Deus reliquit hominem in manu consilii sui. » Unde Augustinus dicit XI. *super Genes. ad lit.* (cap. 6) : « Non mihi videtur magna laudis futurum fuisse hominem, si propterea posset bene vivere, quia nemo malè vivere suaderet; cùm et in natura posse et in potestate haberet velle non consentire suadenti. »

Ad tertium dicendum, quòd impugnatio cui cum difficultate resistitur pœnalis est. Sed homo

Mais dans l'état d'innocence l'homme pouvoit sans aucune difficulté résister à la tentation. L'attaque du tentateur ne fut donc point pour lui une peine.

ARTICLE II.

Le mode et l'ordre de la première tentation furent-ils convenables?

Il paroît que le mode et l'ordre de la première tentation ne furent point convenables. 1° Comme dans l'ordre de la nature l'ange étoit supérieur à l'homme, de même l'homme étoit plus parfait que la femme. Or, le péché passa de l'ange à l'homme. Il auroit donc dû passer également de l'homme à la femme, c'est-à-dire que la femme eût dû être tentée par son mari, et non pas l'homme par la femme.

2° Nos premiers parents furent tentés par suggestion. Or, le diable pouvoit faire cette suggestion à l'homme sans employer aucune créature extérieure et corporelle. Puis donc que nos premiers parents avoient une ame spirituelle, et qu'ils étoient moins attachés aux choses sensibles qu'aux choses intellectuelles, il étoit convenable que leur tentation fût spirituelle plutôt qu'extérieure.

3° On ne peut convenablement suggérer le mal que sous l'apparence du bien. Or, beaucoup d'animaux paroissent meilleurs que le serpent. Le diable n'eût donc pas dû se servir du serpent pour tenter l'homme.

4° Le serpent est un animal sans raison. Or, les animaux n'ont ni sagesse, ni langage, ni peine. Il n'est donc pas juste de dire que le serpent est le plus rusé de tous les animaux, ou, selon la version des Septante, « la plus prudente de toutes les bêtes. » Il n'est pas non plus, par conséquent, convenable de dire qu'il parla à la femme et qu'il fut puni de Dieu.

---

in statu innocentiæ poterat absque omni difficultate tentationi resistere : et ideo impugnatio tentatoris ei pœnalis non fuit.

ARTICULUS II.

Utrùm fuerit conveniens modus et ordo primæ tentationis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non fuerit conveniens modus et ordo primæ tentationis. Sicut enim ordine naturæ angelus erat superior homine, ita et vir erat perfectior muliere. Sed peccatum pervenit ab angelo ad hominem. Ergo pari ratione debuit pervenire à viro in mulierem ; ut scilicet mulier per virum tentaretur, et non e converso.

2. Præterea, tentatio primorum parentum fuit per suggestionem. Potest autem diabolus etiam suggerere homini absque aliqua exteriori sensibili creatura. Cùm ergo primi parentes essent spirituali mente præditi, minùs sensibilibus quàm intelligibilibus inhærentes, convenientius fuisset quòd solùm spirituali tentatione homo tentaretur, quàm exteriori.

3. Præterea, non potest convenienter aliquis malum suggerere, nisi per aliquod apparens bonum. Sed multa alia animalia habent majorem apparentiam boni quàm serpens. Non ergo convenienter tentatus fuit homo à diabolo per serpentem.

4. Præterea, serpens est animal irrationale. Sed animali irrationabili non competit sapientia, nec locutio, nec pœna. Ergo inconvenienter inducitur serpens esse « callidior cunctis animalibus, » vel « prudentissimus omnium bestiarum » secundùm aliam translationem (septuaginta Interpretum). Inconvenienter etiam inducitur fuisse mulieri locutus, et à Deo punitus.

Mais, au contraire, ce qui est le premier dans un genre doit être proportionné aux autres choses qui suivent dans le même genre. Or, on retrouve en tout genre de péché l'ordre de la première tentation ; il commence en effet dans la sensualité, que figure le serpent, par la concupiscence du péché ; puis vient dans la raison inférieure, qui est figurée par la femme, la délectation ; et enfin, dans la raison supérieure que représente l'homme, le consentement au péché. C'est ainsi que saint Augustin l'explique, *De Trinit.*, XII, 12. L'ordre de la première tentation fut donc convenable.

(Conclusion. — L'ordre et le mode dans lesquels eurent lieu la suggestion du serpent et l'excitation d'Eve furent convenables.)

L'homme a une double nature, l'une intellectuelle, l'autre sensitive : le diable dut donc se servir d'un double moyen pour tenter l'homme. Il séduisit son intelligence en lui promettant de ressembler à Dieu par la science, que l'homme désire naturellement. Il le tenta ensuite du côté des sens, en employant les choses sensibles qui ont le plus de rapport avec l'homme, soit en le faisant tenter par la femme qui étoit de la même espèce que lui, soit en lui proposant de manger le fruit défendu qui étoit d'un genre rapproché du sien (1).

Je réponds aux arguments : 1° le diable fut le principal agent de la tentation, mais il se servit de la femme pour séduire l'homme, d'abord parce que, étant plus foible, il pouvoit la tromper plus facilement ; ensuite parce que, étant chère à l'homme, elle étoit au diable un moyen puissant pour le séduire. Mais il y a une grande différence entre l'agent principal et l'instrument ; car l'agent principal doit être supérieur, ce qui n'est pas nécessaire pour l'autre.

(1) Le règne végétal est plus près du règne animal auquel appartient l'homme, que le mi-

---

Sed contra est, quòd « id quod est primum in aliquo genere, debet esse proportionatum his quæ in eodem genere consequuntur. Sed in quolibet genere peccati invenitur ordo primæ tentationis ; in quantum videlicet præcedit in sensualitate (quæ per serpentem signatur) peccati concupiscentia ; in ratione inferiori (quæ signatur per mulierem) delectatio ; in ratione superiori (quæ signatur per virum) consensus peccati ; ut Augustinus dicit XII. *De Trinit.* (cap. 12). Ergo congruens fuit ordo primæ tentationis.

(Conclusio. — Tentationis ordo et modus quo primus homo per serpentis suggestionem et Evæ irritamentum tentatus est, conveniens fuit.)

Respondeo dicendum, quòd homo compositus est ex duplici natura ; intellectiva scilicet, et sensitiva : et ideo diabolus in tentatione hominis usus est incitamento ad peccandum dupliciter. Uno modo ex parte intellectûs ; in quantum promisit divinitatis similitudinem per scientiæ adeptionem, quam homo naturaliter desiderat. Alio modo, ex parte sensûs ; et sic usus est his sensibilibus quæ maximam habent affinitatem ad hominem ; partim quidem in eadem specie tentans virum per mulierem, partim verò ex genere propinquo proponens pomum ligni vetiti ad edendum.

Ad primum ergo dicendum, quòd in actu tentationis diabolus erat sicut principale agens, sed mulier assumebatur, quasi instrumentum tentationis ad seducendum virum ; tum quia mulier erat infirmior viro, unde magis seduci poterat ; tum etiam, quia propter conjunctionem ejus ad virum, maximè per eam diabolus poterat virum seducere. Non autem est eadem ratio principalis agentis et instrumenti : nam principale agens oportet esse potius ; quod non requiritur in agente instrumentali.

2° Une suggestion spirituelle montre dans le démon plus de pouvoir sur l'homme qu'une suggestion extérieure, car la première ne peut avoir lieu sans que le diable agisse sur l'imagination de l'homme, tandis que pour la seconde il n'a besoin de changer que la créature extérieure. Or, avant le péché, le diable n'avoit aucun pouvoir sur l'homme ; il ne put donc le tenter que par une suggestion extérieure.

3° « Nous ne devons pas croire, dit saint Augustin, *super Genes. ad lit.*, XI, 3, que le diable choisit de lui-même le serpent pour tenter l'homme, car il ne put accomplir son dessein qu'en se servant de l'animal qu'il lui fut permis d'employer. »

4° Nous répondrons encore avec saint Augustin, *super Genes. ad lit.*, XI, 39 : « Le serpent est appelé le plus prudent ou le plus rusé de tous les animaux, à cause de la malice du diable qui s'en servoit pour tromper l'homme ; de même l'on appelle prudente ou rusée la langue dont se sert un homme sage ou astucieux pour en persuader ou en tromper un autre. » Il avoit dit auparavant, cap. XXVIII : « Le serpent ne comprenoit pas le sens des mots qu'il disoit à la femme, car il ne faut pas croire que son ame fût devenue capable de raison, et d'ailleurs les hommes eux-mêmes, dont la nature est raisonnable, ne savent pas ce qu'ils disent, lorsque le démon se sert d'eux pour parler (1). Le serpent parla donc à l'homme, dit-il au chapitre suivant, comme l'ânesse parla à Balaam, avec cette différence toutefois que la parole du serpent fut une œuvre diabolique, et l'autre une œuvre angélique (2). Aussi Dieu ne demande-t-il pas au

néral; et dans le règne végétal les fruits se rapprochent davantage de l'homme auquel ils servent de nourriture.

(1) Comme il arrive dans les possessions, où le démon se sert de celui qu'il possède pour parler des langues que le possédé ne connoît pas, pour prononcer des blasphèmes, des paroles grossières dont il n'a point conscience, parce qu'il n'est qu'un instrument passif.

(2) « Un ange du Seigneur se présenta dans le chemin devant Balaam qui étoit sur son

---

Ad secundum dicendum, quòd suggestio qua spiritualiter diabolus homini aliquid suggerit, ostendit diabolum plus habere potestatis in homine quàm suggestio exterior habeat, quia per suggestionem interiorem immutatur à diabolo, saltem hominis phantasia ; sed per suggestionem exteriorem immutatur sola exterior creatura. Diabolus autem minimum potestatis habebat in homine ante peccatum : et ideo non potuit eum interiori suggestione sed solùm exteriori tentare.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus dicit XI. *super Genes. ad lit.* (cap. 3), « non debemus opinari quòd serpentem sibi, per quem tentaret, diabolus eligeret ; sed cùm esset in illo decipiendi cupiditas, non nisi per illud animal potuit, per quod posse permissus est. »

Ad quartum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit undecimo *super Genes. ad lit.* (cap. 39), « serpens dictus est prudentissimus vel callidissimus, propter astutiam diaboli qui in illo agebat dolum : Sicut dicitur prudens vel astuta lingua, quam prudens vel astutus movet ad aliquid prudenter vel astutè suadendum. » Et cap. 28 : « Non itaque serpens verborum sonos intelligebat, qui ex illo fiebant ad mulierem ; neque enim conversa credenda est anima ejus in naturam rationalem ; quandoquidem nec ipsi homines (quorum rationalis natura est) cùm dæmon in eis loquitur, sciunt quid loquantur. » Et iterum cap. 29 : « Sic ergo locutus est serpens homini, sicut asina in qua sedebat Balaam, locuta est homini ; nisi quòd illud fuit opus diabolicum, hoc angelicum. » Et cap. 36 : « Unde serpens non est interro-

serpent pourquoi il a fait cela; car il n'avoit point agi d'après sa nature, mais sous l'impulsion du diable, qui, à cause de son péché, étoit déjà destiné au feu éternel. Ce qui est donc dit au serpent se rapporte à celui qui se servit du serpent pour agir. » Saint Augustin dit dans un autre ouvrage, *super Genes. contra Manichæos*, II, 18 : « La sainte Ecriture rapporte la peine du serpent pour nous servir d'enseignement et de préservatif. Lorsqu'il lui est dit : *Tu es maudit entre tous les animaux et les bêtes de la terre*, celles-ci sont mises au-dessus de lui, non pas dans leur pouvoir, mais dans la conservation de leur nature; car elles n'ont point perdu la béatitude céleste, qu'elles n'ont jamais eue, elles passent leur vie dans la nature qu'elles ont reçue. Dieu dit encore au serpent : *Tu ramperas sur la poitrine et sur le ventre.* La poitrine désigne ici l'orgueil, et le ventre les désirs de la chair; car c'est par ces deux voies que le serpent arrive en rampant jusqu'à ceux qu'il veut tromper. Ce qui lui est dit ensuite, *Tu mangeras la terre tous les jours de ta vie*, peut s'entendre de deux façons. Il peut signifier qu'il possèdera tous ceux qu'il pourra tromper par les désirs terrestres, c'est-à-dire tous les pécheurs qui sont compris dans ce nom de terre. Cela peut s'entendre encore d'un troisième genre de tentation, qui est la curiosité; car manger de la terre, c'est chercher à pénétrer les choses profondes et ténébreuses. Ce qui est

ânesse, et qui avoit deux serviteurs avec lui. L'ânesse voyant l'ange qui se tenoit dans le chemin, ayant à la main une épée nue, se détourna de la route et alloit à travers champs.... Alors Balaam, tout transporté de colère, se mit à battre encore plus fort avec un bâton les flancs de l'ânesse. Mais le Seigneur ouvrit la bouche de l'ânesse, et elle dit : Que vous ai-je fait? Pourquoi m'avez-vous frappée déjà trois fois? — Balaam lui répondit : Parce que tu l'as mérité, et que tu t'es moquée de moi. Que n'ai-je une épée pour te tuer! — L'ânesse lui dit : Ne suis-je pas votre bête sur laquelle vous avez toujours accoutumé de monter jusqu'aujourd'hui? Dites-moi si je vous ai jamais rien fait de semblable? — Jamais, lui répondit-il. — Aussitôt le Seigneur ouvrit les yeux de Balaam, et il vit l'ange qui se tenoit dans le chemin ayant une épée nue, et il l'adora, s'étant prosterné contre terre. » *Nombres*, XXII, 22-31.

---

gatus, cur hoc fecerit; quia non in sua natura ipse hoc fecerat, sed diabolus in illo, qui jam ex peccato suo igni destinatus fuerat sempiterno. Quod autem serpenti dicitur, ad eum qui per serpentem operatus est, refertur. » Et sicut rursum Augustinus dicit II libro *super Genes. contra Manic.* (cap. 18), « nunc quidem ejus pœnæ (scilicet diaboli) dicitur, qua nobis cavendus est, non ea quæ ultimo judicio reservatur. Per hoc enim quod ei dicitur : *Maledictus es inter omnia animantia et bestias terræ*, pecora illi præponuntur; non in potestate, sed in conversatione naturæ suæ; quia pecora non amiserunt beatitudinem aliquam cœlestem, quam nunquam habuerunt, sed in sua natura quam acceperunt, peragunt vitam. Dicitur etiam ei : *Pectore et ventre repes* (Genes. III), *secundùm aliam literam* (1); ubi nomine pectoris significatur superbia, quia ibi dominatur impetus animi. Nomine autem ventris significatur carnale desiderium; quia hæc pars mollior sentitur in corpore; his autem rebus serpit ad eos quos vult decipere. Quod autem dicitur : *Terram comedes cunctis diebus vitæ tuæ* : duobus modis intelligi potest : vel ad te pertinebunt quos terrena cupiditate deceperis; » id est « peccatores, qui terræ nomine significantur : vel certè tertium genus tentationis, his verbis figuratur, quod est curiositas; terram enim qui manducat, profunda

(1) Hoc est, secundùm editionem 70 Interpretum, ubi vers. 14, editio vulgata legit, *super pectus tuum gradieris*; tametsi græcè quoque πορεύσῃ, quod perinde est ac *ambulabis* vel *gradieris* expressiùs quàm *repes*.

ensuite ajouté des inimitiés qui existeront entre lui et la femme, montre que nous ne pouvons être tenté par le diable que dans cette partie animale qui est comme l'image de la femme. Quant à la semence du diable, il faut l'entendre de ses suggestions perverses; mais celle de la femme signifie le fruit des bonnes œuvres par lesquelles elle résiste à la tentation. C'est pourquoi le serpent épie le talon de la femme pour le mordre, si elle se laisse aller à quelque plaisir illicite; tandis que celle-ci observe la tête du serpent pour le chasser dès le commencement de la tentation. » Telle est l'explication que donne saint Augustin.

QUESTION CLXVI.

De la studiosité.

Il nous faut parler ensuite de la studiosité et de la curiosité qui lui est opposée.

Sur la studiosité, on demande deux choses : 1° Quel est l'objet de la studiosité? 2° La studiosité est-elle une partie de la tempérance?

ARTICLE I.

La connoissance est-elle l'objet spécial de la studiosité?

Il paroît que la connoissance n'est pas l'objet spécial de la studiosité. 1° On appelle studieux celui qui emploie l'étude à quelque chose. Or,

---

et tenebrosa penetrat. Per hoc autem quòd inimicitiæ ponuntur inter ipsum et mulierem, ostenditur nos non posse à diabolo tentari nisi per illam animalem partem quæ quasi mulieris imaginem in homine ostendit. Semen autem diaboli est perversa suggestio; semen mulieris, fructus boni operis quo perversæ suggestioni resistit. Et ideo observat serpens plantam mulieris, ut si quando in illicita labitur delectatio, illam capiat : et illa observat caput ejus, ut eum in ipso initio malæ suasionis excludat. » Hucusque Augustinus.

QUÆSTIO CLXVI.

De studiositate, in duos articulos divisa.

Postea considerandum est de studiositate et curiositate ipsi opposita.

Circa studiositatem autem quæruntur duo. 1° Quæ sit materia studiositatis. 2° Utrùm sit pars temperantiæ.

ARTICULUS I.

Utrùm materia studiositatis sit propriè cognitio.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd materia studiositatis non sit propriè cognitio. Studiosus enim dicitur aliquis ex eo quòd adhibet studium aliquibus rebus. Sed in qualibet materia debet homo studium adhibere ad hoc quòd

l'homme doit mettre son étude à bien faire tout ce qu'il fait. La connoissance n'est donc pas le seul objet de la studiosité.

2° La studiosité est opposée à la curiosité. Or, la curiosité tire son nom du mot latin *cura*, qui signifie soin, et peut avoir pour objet les ornements du corps, comme les vêtements, etc.; ce qui fait dire à saint Paul, *Rom.*, XIII : « N'ayez pas soin des désirs de la chair. » La studiosité n'a donc pas la connoissance pour objet.

3° On lit au sixième chapitre de Jérémie : « Depuis le plus petit jusqu'au plus grand, tous mettent leur étude à l'avarice. » Or, cette passion ne s'attache pas spécialement à la connoissance, mais plutôt à la possession des richesses, comme nous l'avons dit précédemment, quest. CXVIII, art. 2. La studiosité qui tire son nom de l'étude n'a donc pas la connoissance pour objet spécial.

Mais on lit au contraire dans les *Proverbes*, XXVII : « Etudiez, mon fils, la sagesse, et réjouissez mon cœur, afin que vous puissiez répondre à celui qui vous fera des reproches. » Or, la studiosité que nous considérons ici comme vertu, est la même que celle qui nous est recommandée par la sainte Ecriture. La studiosité a donc la connoissance pour objet spécial.

(Conclusion. — La studiosité a la connoissance pour objet premier et spécial, et elle a ensuite pour objet secondaire les actions que nous devons faire sous la direction de la connoissance.)

L'étude implique en soi une forte application de l'esprit à quelque chose. Or, l'esprit ne s'applique ainsi à un objet que pour le connoître, et ensuite afin de diriger ses actions d'après la connoissance qu'il a acquise. L'étude a donc pour objet premier la connoissance, et pour objet secondaire toutes les choses pour lesquelles nous avons besoin de la direction de la connoissance. Or, les vertus ont pour objet spécial ce

---

rectè faciat quod est faciendum. Ergo videtur quòd non sit specialis materia studiositatis cognitio.

2. Præterea, studiositas curiositati opponitur. Sed curiositas, quæ à cura dicitur, potest esse etiam circa ornatum vestium, et circa alia hujusmodi quæ pertinent ad corpus : unde Apostolus dicit *ad Rom.* XIII : « Carnis curam ne feceritis in desideriis. » Ergo studiositas non est solùm circa cognitionem.

3. Præterea, *Hieremiæ* VI. dicitur : « A minore usque ad majorem omnes avaritiæ student. » Sed avaritia non est propriè circa cognitionem, sed magis circa possessionem divitiarum ; ut supra dictum est (qu. 118, art. 2). Ergo studiositas, quæ à studio dicitur, non est propriè circa cognitionem.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, XVII : « Stude sapientiæ, fili mi, et lætifica cor meum, ut possis respondere exprobranti sermonem. » Sed eadem studiositas est quæ laudatur ut virtus, et ad quam lex invitat. Ergo studiositas est propriè circa cognitionem.

(Conclusio. — Tametsi primò et propriè studiositas circa cognitionem occupetur, tamen secundariò et minùs propriè etiam circa ea ad quæ operanda cognitionis directione indigemus, versatur.)

Respondeo dicendum, quòd *studium* propriè importat vehementem applicationem mentis ad aliquid. Mens autem non applicatur ad aliquid nisi cognoscendo illud ; unde per prius mens applicatur ad cognitionem, secundariò autem applicatur ad ea in quibus homo per cognitionem dirigitur. Et ideo *studium* per prius respicit cognitionem, et per posterius quæcumque

qu'elles règlent principalement, comme la force, les périls de mort; et la tempérance, les plaisirs du toucher. La studiosité a donc aussi la connoissance pour objet spécial.

Je réponds aux arguments : 1° On ne peut agir d'une manière droite que d'après les connoissances qui nous sont données par la raison. C'est pourquoi la studiosité a pour premier objet la connoissance, quelle que soit la matière à laquelle elle applique son étude.

2° Les affections de l'homme entraînent son esprit vers ce qu'il aime, selon cette parole de saint Matthieu, VI : « Où est votre trésor, là est votre cœur. » Et comme l'homme aime surtout ce qui sert à l'entretien de sa chair, il emploie sa connoissance à chercher les meilleurs moyens d'y subvenir. C'est pourquoi la curiosité a pour objet les choses qui tiennent à la chair, dans leur rapport avec la connoissance.

3° L'avarice recherche le gain, ce qui exige surtout une grande expérience des choses de la terre. C'est pourquoi l'on emploie l'étude dans les choses qui se rapportent à l'avarice.

ARTICLE II.

La studiosité est-elle une partie de la tempérance?

Il paroît que la studiosité n'est pas une partie de la tempérance. 1° On appelle studieux celui qui a de la studiosité. Or, ce nom convient généralement à tout homme vertueux, comme le montre le Philosophe, *Ethic.*, IV, 7. La studiosité est donc une vertu générale et non une partie de la tempérance.

2° La studiosité a la connoissance pour objet. Or, la connoissance ne se

---

alia ad quæ operanda directione cognitionis indigemus. Virtutes autem propriè sibi attribuunt illam materiam circa quam primò et principaliter sunt; sicut fortitudo, pericula mortis, et temperantia, delectationem tactus. Et ideo *studiositas* propriè dicitur circa cognitionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd circa alias materias non potest aliquid rectè fieri, nisi secundùm quòd est præordinatum per rationem cognoscentem. Et ideo priùs studiositas cognitionem respicit, cuicumque materiæ studium adhibeatur.

Ad secundum dicendum, quòd ex affectu hominis trahitur mens ad intendendum his ad quæ afficitur, secundùm illud *Matth.*, VI : « Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum. » Et quia circa ea quibus caro fovetur, maximè homo afficitur, consequens est quòd cognitio hominis versetur circa ea quibus caro fovetur, ut scilicet homo inquirat qualiter optimè possit carni suæ subvenire. Et secundùm hoc *curiositas* ponitur circa ea quæ ad carnem pertinent, ratione eorum quæ pertinent ad cognitionem.

Ad tertium dicendum, quòd avaritia inhiat ad lucra conquirenda, ad quod maximè necessaria est quædam peritia terrenarum rerum. Et secundùm hoc *studium* attribuitur his quæ ad avaritiam spectant.

ARTICULUS II.

Utrùm studiositas sit pars temperantiæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd studiositas non sit pars temperantiæ. *Studiosus* enim dicitur aliquis secundùm studiositatem. Sed universaliter omnis virtuosus vocatur *studiosus*, ut patet per Philosophum, qui frequenter sic utitur nomine *studiosi*. Ergo studiositas est generalis virtus, et non est pars temperantiæ.

2. Præterea, studiositas, sicut dictum est (art. 1), ad cognitionem pertinet. Sed cognitio

rapporte pas aux vertus morales, qui sont dans la partie appétitive de l'ame, mais plutôt aux vertus intellectuelles qui sont dans la partie cognoscitive. C'est ainsi que la sollicitude est un acte de la prudence. La studiosité n'est donc pas une partie de la tempérance.

3° Une vertu secondaire doit avoir le même mode d'action que la vertu principale dont elle fait partie. Or, la studiosité a un mode d'action différent de celui de la tempérance. En effet, la tempérance agit par mode de répression, ce qui fait qu'elle est surtout opposée aux choses qui sont mauvaises par excès. La studiosité au contraire tire son nom d'une application de l'ame à quelque chose; ce qui fait qu'elle est surtout opposée aux choses mauvaises par défaut, par exemple à la négligence dans l'étude, plutôt qu'aux choses mauvaises par excès, comme la curiosité. C'est pourquoi saint Isidore dit, *Etymolog.*, X, 18, « que l'on appelle studieux celui qui est curieux dans ses études. » La studiosité ne fait donc pas partie de la tempérance.

Mais saint Augustin dit au contraire, *De moribus Eccles.*, XXI : « C'est un grand bienfait de la tempérance de réprimer la curiosité. » Or, c'est la studiosité modérée qui réprime la curiosité. La studiosité fait donc partie de la tempérance.

(Conclusion. — La studiosité est une partie potentielle de la tempérance, à laquelle elle est jointe comme une vertu secondaire à la vertu principale.)

L'objet de la tempérance est de modérer les mouvements de l'appétit, afin qu'il ne se laisse pas aller à l'excès dans les désirs de la nature. Or, de même que le corps désire naturellement les plaisirs de la table et ceux de la chair, de même l'ame a un désir naturel de connoître. » Tous les hommes, dit le Philosophe, *In princip. Metaph.*, désirent naturelle-

---

non pertinet ad virtutes morales, quæ sunt in appetitiva animæ parte, sed magis ad intellectuales, quæ sunt in parte cognoscitiva : unde et sollicitudo est actus prudentiæ, ut suprà habitum est (qu. 47, art. 9). Ergo studiositas non est pars temperantiæ.

3. Præterea, virtus quæ ponitur pars alicujus principalis virtutis, assimilatur ei quantum ad modum. Sed studiositas non assimilatur temperantiæ quantum ad modum, quia temperantiæ nomen sumitur ex quadam refrænatione; unde magis opponitur vitio quod est excessûs. Nomen autem studiositatis sumitur è contrario ex applicatione animæ ad aliquid : unde magis videtur opponi vitio quod est in defectu (scilicet negligentiæ studendi), quàm vitio quod est in excessu, scilicet curiositati : unde propter horum similitudinem dicit Isidorus, X. lib. *Etymolog.* (vel *Originum*, cap. 18), quòd « studiosus dicitur quasi studiis curiosus. » Ergo studiositas non est pars temperantiæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De moribus Eccles.* (cap. 21) : « Curiosi esse prohibemur, quod magnum temperantiæ munus est. » Sed curiositas prohibetur per studiositatem moderatam. Ergo studiositas est pars temperantiæ.

(Conclusio. — Studiositas temperantiæ pars potentialis est, quòd ei ut virtus minùs principalis principali, adjungatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 14, art. 1, 2 et 3), ad temperantiam pertinet moderari motum appetitûs, ne superfluè tendat in id quod naturaliter concupiscitur. Sicut autem naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum et venereorum secundùm naturam corporalem, ita secundùm animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid : unde et Philosophus dicit in princip. *Metaphysic.*, quòd « omnes homines naturaliter scire desi-

ment savoir. » Or, c'est à la vertu de studiosité de modérer cet appétit; d'où il suit que la studiosité est une partie potentielle de la tempérance, à laquelle elle est jointe comme une vertu secondaire à la vertu principale. Nous avons expliqué plus haut, quest. CLX, art. 2, comment elle étoit comprise dans la modestie.

Je réponds aux arguments : 1° La prudence complète toutes les vertus morales, *Ethic.*, VI. En tant donc que la connoissance de la prudence se rapporte à toutes les vertus, la studiosité, qui a la connoissance pour objet spécial, influe également sur elles toutes.

2° C'est la force appétitive, source de toutes les forces, qui commande les actes de la vertu cognoscitive. Il y a donc un double bien dans la connoissance : l'un qui concerne l'acte même de la connoissance, par lequel on découvre la vérité sur chaque chose; et ce bien se rapporte aux vertus intellectuelles. L'autre fait partie des actes de la vertu appétitive, et consiste dans un juste désir d'appliquer la force cognoscitive à tel ou à tel objet. Ce bien se rapporte à la vertu de studiosité, et c'est pourquoi elle est comptée au nombre des vertus morales.

3° « Pour qu'un homme devienne vertueux, dit le Philosophe, *Ethic.*, II, il faut qu'il se préserve des choses auxquelles la nature a le plus d'inclination. » Ainsi la nature nous portant principalement à craindre les périls de mort et à rechercher les plaisirs de la chair, le mérite de la force consiste surtout dans la fermeté de l'ame contre ces périls, et celui de la tempérance dans la répression des désirs de la chair. Mais quant à la connoissance, il y a dans l'homme une double inclination. Car si l'ame désire savoir, ce qui donne du mérite à maintenir ce désir dans de justes bornes;

---

derant. » Moderatio autem hujusmodi appetitûs pertinet ad virtutem studiositatis. Unde consequens est quòd studiositas sit pars potentialis temperantiæ, sicut virtus secundaria ei adjuncta ut principali virtuti, et comprehenditur sub modestia, ratione superiùs dictâ (qu. 160, art. 2).

Ad primum ergo dicendum, quòd prudentia est completiva omnium virtutum moralium, ut dicitur in VI. *Ethic.* In quantum ergo cognitio prudentiæ ad omnes virtutes pertinet, in tantum nomen studiositatis, quæ propriè circa cognitionem est, ad omnes virtutes derivatur.

Ad secundum dicendum, quòd actus cognoscitivæ virtutis imperatur à vi appetitiva, quæ est motiva omnium virium, ut suprà dictum est. Et ideo circa cognitionem duplex bonum potest attendi. Unum quidem quantum ad ipsum actum cognitionis; et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales, ut scilicet homo circa singula æstimet verum. Aliud autem bonum est quod pertinet ad actum appetitivæ virtutis, ut scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitivam sic vel aliter, ad hoc vel ad illud : et hoc pertinet ad virtutem studiositatis, unde computatur inter virtutes morales.

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit in II. *Ethic.* (cap. ult.), « ad hoc quòd homo fiat virtuosus, oportet quòd servet se ab his ad quæ maximè inclinat natura. » Et inde est quòd quia natura præcipuè inclinat ad timendum mortis pericula, et ad sectandum delectabilia carnis, ideo laus virtutis fortitudinis præcipuè consistit in quadam firmitate persistendi contra hujusmodi pericula, et laus virtutis temperantiæ in quadam refrænatione à delectabilibus carnis. Sed quantum ad cognitionem est in homine contraria inclinatio, quia ex parte animæ inclinatur homo ad hoc quòd cognitionem rerum desideret : et sic oportet ut laudabiliter homo hujusmodi appetitum refrænet, ne immoderatè rerum cognitionem intendat. Ex parte verò naturæ corporalis, homo inclinatur ad hoc

d'un autre côté le corps n'aime point le travail par lequel on acquiert la science. Sous le premier rapport, la studiosité consiste dans la modération, et en cela elle fait partie de la tempérance; mais sous le second, elle tire son mérite de la force d'application que l'on a pour acquérir la science; et c'est de là qu'elle prend son nom. Or, le premier est plus essentiel que le second. Car le désir de connoître concerne directement la connoissance, qui est l'objet de la studiosité, tandis que le travail nécessaire à la science est seulement un obstacle à la connoissance. Il ne se rattache donc qu'accidentellement à la vertu qui éloigne cet obstacle.

QUESTION CLXVII.

De la curiosité.

Nous traiterons ensuite de la curiosité.

Sur ce point, deux questions se présentent : 1° le vice de la curiosité peut-il être dans la connoissance intellective? 2° Est-il dans la connoissance sensitive?

ARTICLE I.

La curiosité peut-elle avoir pour objet la connoissance intellective?

Il paroît que la curiosité ne peut avoir pour objet la connoissance intellective. 1° « Il ne sauroit y avoir de milieu ni d'extrême, dit le Philo-

ut laborem inquirendi scientiam vitet. Quantum ergo ad primum, studiositas in refrænatione consistit, et secundùm hoc ponitur pars temperantiæ. Sed quantum ad secundum, laus virtutis hujusmodi consistit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam, et ex hoc nominatur. Primum autem est essentialius huic virtuti quàm secundum. Nam appetitus cognoscendi per se respicit cognitionem, ad quam ordinatur studiositas; sed labor addiscendi est impedimentum quoddam cognitionis : unde respicitur ab hac virtute per accidens, quasi removendo prohibens.

QUÆSTIO CLXVII.

De curiositate, in duos articulos divisa.

Postea considerandum est de curiositate.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectiva. 2° Utrùm sit in cognitione sensitiva.

ARTICULUS I.

Utrùm circa cognitionem intellectivam possit esse curiositas.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd circa cognitionem intellectivam non possit esse curiositas. Quia secundùm Philosophum in II. *Ethic.* (cap. 6 vel 7), « in his quæ secundùm

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 35, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 3.

sophe, *Ethic.*, II, 6 ou 7, dans les choses qui sont en soi bonnes ou mauvaises. » Or, la connoissance intellective est bonne en soi, car la perfection de l'homme consiste en ce que son intellect passe de la puissance à l'acte, ce qui a lieu par la connoissance de la vérité. Saint Denis dit en effet, *De div. Nom.*, IV, que « le bien de l'ame humaine est d'être selon la raison, » dont la perfection consiste dans la connoissance de la vérité. La connoissance intellective ne sauroit donc être l'objet du vice de la curiosité.

2° Ce qui rend l'homme semblable à Dieu ne peut être mauvais, non plus que ce qui vient de Dieu. Or, toute connoissance si grande qu'elle soit vient de Dieu, selon cette parole de l'Ecclésiastique, I : « Toute sagesse vient du Seigneur Dieu. » Il est dit encore dans la sainte Ecriture, *Sapient.*, VII : « Dieu m'a donné une vraie science de ce qui existe, afin que je connoisse la disposition de l'univers et les vertus des éléments, etc. (1). » Cette connoissance de la vérité rend l'homme semblable à Dieu, « devant qui toutes choses sont nues et à découvert, » comme le dit saint Paul, *Hébr.*, IV. C'est pourquoi nous lisons dans la sainte Ecriture, I. *Rois*, II, que « Dieu est le Seigneur des sciences (2). » Si grande donc que soit la connoissance de la vérité, elle ne peut être que bonne. Or, l'appétit du bien n'étant point vicieux, la connoissance intellective de la vérite ne sauroit être l'objet du vice de la curiosité.

(1) Toute sagesse vient de Dieu, le souverain Seigneur, elle a toujours été avec lui, et elle y est avant tous les siècles. Qui a compté le sable de la mer, les gouttes de la pluie, et les jours de la durée du monde? Qui a mesuré la hauteur du ciel, l'étendue de la terre, et la profondeur de l'abîme? Qui a pénétré la sagesse de Dieu, laquelle précède toutes choses? La sagesse a été créée avant tout, et la lumière de l'intelligence est dès le commencement. Le Verbe de Dieu au plus haut des cieux est la source de la sagesse, et ses voies sont les commandements éternels. » *Ecclésiastique*, I, 1-5.

(2) « C'est lui-même, dit Salomon, qui m'a donné la vraie connoissance de ce qui est, qui m'a fait savoir la disposition du monde, les vertus des éléments, le commencement, la fin et le milieu des temps, les changements que cause l'éloignement et le retour du soleil, la vicissitude des saisons, les révolutions des années, les dispositions des étoiles, la nature des animaux, les instincts des bêtes, la force des esprits, les pensées des hommes, la variété des plantes, et les vertus des racines. J'ai appris tout ce qui étoit caché, et qui n'avoit point

---

se sunt bona vel mala, non possunt accipi medium et extrema. » Sed cognitio intellectiva secundùm se est bona. In hoc enim perfectio hominis videtur consistere, ut intellectus ejus de potentia reducatur in actum, quod fit per cognitionem veritatis. Dicit enim Dionysius, IV. cap. *De div. Nomin.*, quòd « bonum animæ humanæ est secundùm rationem esse; » cujus perfectio in cognitione veritatis consistit. Ergo circa cognitionem intellectivam non potest esse vitium curiositatis.

2. Præterea, illud per quod homo assimilatur Deo, et quod à Deo consequitur, non potest esse malum. Sed quæcumque abundantia cognitionis à Deo est, secundùm illud *Eccles.*, I : « Omnis sapientia à Domino Deo est; » et *Sap.*, VII, dicitur : « Ipse dedit mihi horum quæ sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutes elementorum, etc. » Per hoc etiam homo Deo assimilatur quòd veritatem cognoscit, quia « omnia nuda et aperta sunt oculis ejus, » ut habetur *ad Hebr.*, IV. Unde I. *Reg.*, II, dicitur quòd « Deus scientiarum Dominus est. » Ergo quantumcumque abundet cognitio veritatis, non est mala, sed bona. Appetitus autem boni non est vitiosus. Ergo circa intellectivam cognitionem veritatis non potest esse vitium curiositatis.

3° Si la connoissance intellective pouvoit être l'objet du vice de la curiosité, ce seroit surtout à cause des sciences philosophiques. Or, il n'est pas mauvais de s'y appliquer. Saint Jérôme dit en effet, *super Daniel*, I : « Si c'eût été un péché de connoître la science et la doctrine des Babyloniens, ceux qui refusèrent de se souiller en mangeant des mets qui venoient de la table du roi n'auroient jamais consenti à apprendre ce qui étoit défendu. » Saint Augustin dit aussi, *De doctr. christ.*, XL : « Si les philosophes ont dit quelque chose de vrai, nous devons le revendiquer à notre usage, et l'enlever à ses injustes possesseurs. » La connoissance intellective ne peut donc être l'objet d'une curiosité coupable.

Mais saint Jérôme dit au contraire, *ad Ephes.*, IV : « N'est-ce pas marcher dans la vanité et l'aveuglement d'esprit, que de passer les jours et les nuits dans la dialectique, que de vouloir pénétrer les cieux par la science? » Or, la vanité du sens et l'aveuglement d'esprit sont des choses mauvaises. Donc les sciences intellectives peuvent être l'objet d'une curiosité vicieuse.

(Conclusion. — Quoique la connoissance de la vérité ne soit mauvaise qu'accidentellement, quand elle conduit à l'orgueil, cependant le désir d'acquérir des connoissances par toutes sortes de moyens peut être déréglé et vicieux.)

La studiosité n'a pas pour objet direct la connoissance elle-même, mais l'appétit et le désir d'acquérir des connoissances. Or, il faut juger différemment de la connoissance de la vérité et du désir d'acquérir cette connoissance. Car la première est, absolument parlant, bonne ; ce n'est qu'accidentellement qu'elle devient mauvaise, lorsqu'on s'en enorgueillit,

encore été découvert, parce que la sagesse même qui a tout créé, me l'a enseigné. » *Sagesse*, VII, 17-21.

---

3. Præterea, si circa aliquam intellectivam cognitionem posset esse curiositatis vitium, præcipuè esset circa philosophicas scientias. Sed eis intendere non videtur esse vitiosum. Dicit enim Hieronymus *super Dan.* (cap. 1) : « Qui de mensa et vino regis noluerunt comedere ne polluantur, si sapientiam atque doctrinam Babyloniorum scirent esse peccatum, nunquam acquiescerent discere quod non licebat » (ut et refertur in *Decretis*, dist. 37, *Qui de mensa*). Et Augustinus dicit in II. *De doctrina christ.* (cap. 40), quòd « si qua vera philosophi dixerunt, ab eis sunt tanquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vendicanda. » Non ergo circa cognitionem intellectivam potest esse curiositas vitiosa.

Sed contra est, quod Hieronymus dicit (*ad Ephes.*, IV) : « Nonne vobis videtur in vanitate sensûs et obscuritate mentis ingredi, qui diebus ac noctibus dialecticâ arte torquetur, qui physicus perscrutator oculos trans cœlum levat? » Sed vanitas sensûs et obscuritas mentis est vitiosa. Ergo circa intellectivas scientias potest esse curiositas vitiosa.

(Conclusio. — Quanquam veritatis cognitio per se vitiosa non sit, sed per accidens, quatenus videlicet eam peccatum superbiæ sequitur, appetitus tamen assequendæ cognitionis variis modis inordinatus ac vitiosus esse potest.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 166, art. 1), studiositas non est directè circa ipsam cognitionem, sed circa appetitum et studium cognitionis acquirendæ. Aliter autem est judicandum de ipsa cognitione veritatis, et aliter de appetitu et studio veritatis cognoscendæ. Ipsa enim veritatis cognitio, per se loquendo, bona est. Potest autem per accidens esse mala, ratione scilicet alicujus consequentis,

selon cette parole de saint Paul, I. *Cor.*, VIII : « La science enfle; » ou que l'homme s'en sert pour faire le mal. Mais le désir de connoître la vérité peut être bon ou mauvais. Il est mauvais d'abord lorsque le mal s'y joint accidentellement, comme en ceux qui étudient la science de la vérité, pour assouvir leur orgueil. C'est de ces hommes que saint Augustin dit, *De moribus Ecclesiæ*, XXI : « Il y a des esprits qui, abandonnant la vertu et ne voulant pas savoir ce que c'est que Dieu, ni quelle majesté il a répandu dans ses œuvres, pensent faire quelque chose de grand en appliquant toute leur force à étudier cette masse universelle, que nous appelons le monde. Ils en conçoivent tant d'orgueil qu'ils croient habiter dans ce ciel dont ils discutent souvent. » Elle est encore mauvaise en ceux qui ne veulent apprendre que pour pécher, selon cette parole de Jérémie, IX : « Ils ont appris à leur langue à proférer des mensonges, et ils se sont étudiés à faire le mal. » Le désir d'apprendre est encore mauvais lorsqu'il est déréglé, ce qui peut se rencontrer en quatre cas. Premièrement, lorsque l'on abandonne une étude nécessaire pour se livrer à une autre moins utile; ce qui faisoit dire à saint Jérôme : « Nous voyons les prêtres négliger l'Evangile et les prophètes, pour lire des comédies et chanter les vers impurs des bucoliques (1). » Secondement, lorsque l'on veut apprendre d'une personne qu'il n'est pas permis d'interroger, comme il arrive en ceux qui cherchent à connoître l'avenir par le moyen des démons, ce qui est une curiosité superstitieuse. Aussi saint Augustin dit-il, *De vera religione*, IV : « Je ne sais si la foi pourroit corriger les

(1) Ce n'est pas que saint Jérôme blâme absolument l'étude de la littérature profane, mais il veut qu'on prenne garde de négliger celle des saintes lettres, des Evangiles, des prophètes. Ce saint docteur avoit reçu de Dieu à ce sujet une sévère leçon, qu'il nous raconte lui-même, et qui prouve combien Dieu voit avec déplaisir que l'on abandonne la lecture de ses écrits, qui nous instruisent, qui nous fortifient, qui nous consolent, pour celle des écrits des

---

vel in quantum scilicet aliquis de cognitione veritatis superbit, secundùm illud I. *ad Cor.*, VIII : « Scientia inflat; » vel in quantum homo utitur cognitione veritatis ad peccandum. Sed ipse appetitus vel studium cognoscendæ veritatis potest habere rectitudinem vel perversitatem : uno quidem modo, prout aliquis tendit suo studio in cognitionem veritatis, prout per accidens conjungitur ei malum; sicut illi qui student ad scientiam veritatis ut exinde superbiant. Unde Augustinus dicit in lib. *De moribus Eccles.* (cap. 21) : « Sunt qui desertis virtutibus, et nescientes quid sit Deus, et quanta majestas semper eodem modo manentis naturæ, magnum aliquid se agere putant, si universam istam corporis molem, quam mundum nuncupamus, curiosissimè intentissimèque perquirant : unde tanta etiam superbia gignitur, ut in ipso cœlo, de quo sæpè disputant, sibimet habitare videantur. » Similiter etiam illi qui student addiscere aliquid ad peccandum, vitiosum studium habent, secundùm illud *Jerem.*, IX. « Docuerunt linguam suam loqui mendacium; ut iniquè agerent laboraverunt. » Alio autem modo potest esse vitium ex ipsa inordinatione appetitûs et studii ad discendam veritatem; et hoc quadrupliciter. Uno modo, in quantum per studium minùs utile retrahuntur à studio quod eis ex necessitate incumbit : unde Hieronymus dicit : « Sacerdotes dimissis Evangeliis et Prophetis, videmus comœdias legere, et amatoria bucolicorum versuum verba cantare. » Alio modo, in quantum studet aliquis addiscere ab eo à quo non licet, sicut patet de his qui aliqua futura à dæmonibus perquirunt, quæ est superstitiosa curiositas : unde Augustinus dicit in lib. *De vera relig.* (cap. 4) : « Nescio an philosophi impedirentur à fide vitio

philosophes du vice de la curiosité qui les porte à interroger les démons (1). » Troisièmement, quand un homme ne cherche pas à connoître la vérité dans les créatures pour une fin légitime, c'est-à-dire pour la rapporter à la connoissance de Dieu. On lit en effet dans saint Augustin, *De vera religione*, XXIX : « N'étudions pas les créatures par une vaine et périssable curiosité, mais pour nous élever vers les biens immortels et permanents. » Quatrièmement, lorsque l'on s'applique à des études qui dépassent les forces de notre esprit, ce qui nous jette facilement dans l'erreur. Aussi la sainte Ecriture nous dit-elle, *Eccles.*, III : « Ne cherchez pas à atteindre les choses trop élevées, ni à pénétrer des vérités qui sont au-dessus de vos forces, et n'appliquez point votre curiosité à trop de choses. » Et elle ajoute ensuite : « Car cette recherche en a trompé beaucoup qui ont perdu le sens par la vanité. »

Je réponds aux arguments : 1° Le bien de l'homme consiste, il est vrai, dans la connoissance de la vérité; mais le souverain bien ne consiste pas dans la connoissance de toute vérité; il consiste seulement dans la connoissance parfaite de la vérité souveraine, comme le dit le Philosophe, *Ethic.*, X, 7 ou 8. La connoissance de certaines vérités peut donc être un vice lorsqu'elle n'est point maintenue dans l'ordre légitime, c'est-à-dire lorsqu'elle ne tend pas à la connoissance de la vérité souveraine, dans laquelle consiste la suprême félicité.

2° Cet argument prouve quela connoissance de la vérité est bonne en soi; mais cela n'empêche pas que l'on ne puisse en abuser pour faire le mal, ou que le désir n'en soit déréglé; car le désir du bien même doit être contenu dans des bornes légitimes.

hommes, qui souvent nous égarent, nous dissipent, nous découragent, et quelquefois même nous entraînent au mal.

(1) Rien n'étoit plus répandu dans les derniers temps de l'empire romain, que l'étude de la magie. Ne voulant rien apprendre de Dieu, on interrogeoit les démons. Les incrédules de nos jours ressemblent aux philosophes de ce temps-là : ne voulant point écouter l'Esprit de

---

curiositatis in percunctandis dæmonibus. » Tertiò, quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas, non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem Dei : unde Augustinus dicit in lib. *De vera relig.* (cap. 29), quòd « in consideratione creaturarum non est vana et peritura curiositas exercenda, sed gradus ad immortalia et semper permanentia faciendus. » Quartò, in quantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprii ingenii facultatem, quia per hoc homines de facili in errores labuntur : unde dicitur *Eccles.*, III : « Altiora te ne quæsieris, et fortiora te ne scrutatus fueris; et in pluribus operibus ejus ne fueris curiosus. » Et postea sequitur : « Multos enim supplantavit suspicio eorum, et in vanitate detinuit sensus eorum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum hominis consistit in cognitione veri. Non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cujuslibet veri, sed in perfecta cognitione summæ veritatis, ut patet per Philosophum in X. *Ethic.* (cap. 7 vel 8). Et ideo potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundùm quòd talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem summæ veritatis, in qua consistit summa felicitas.

Ad secundum dicendum, quòd etsi ratio illa ostendit quòd cognitio veritatis secundùm se bona sit, non tamen per hoc excluditur quin possit aliquis cognitione veritatis abuti ad malum, vel etiam inordinatè cognitionem veritatis appetere, quia etiam oportet appetitum boni debito modo regulatum esse.

3° L'étude de la philosophie n'est pas défendue en soi ; elle est même louable à cause de la vérité que les Philosophes ont connue par la révélation de Dieu, comme le dit saint Paul dans le premier chapitre de son Epître aux Romains (1). Mais plusieurs Philosophes en abusent pour attaquer la foi, ce qui fait encore dire à saint Paul, *Coloss.*, II : « Prenez garde de vous laisser tromper par une philosophie vaine et fallacieuse, qui suit la tradition des hommes et non le Christ. » On lit aussi dans l'Epître de saint Denis à saint Polycarpe, que certains Philosophes « se servant des sciences divines contre Dieu, vouloient employer la sagesse qu'il leur avoit donnée, à abolir son culte. »

ARTICLE II.

Le vice de la curiosité a-t-il pour objet la connoissance sensitive?

Il paroît que le vice de la curiosité n'a pas pour objet la connoissance sensitive. 1° On connoît certaines choses par le sens de la vue, d'autres par le sens du toucher et du goût. Or, ce n'est pas le vice de la curiosité qui a pour objet les choses que nous touchons et que nous goûtons, mais plutôt le vice de la luxure et celui de la gourmandise. Les choses que nous connoissons par le sens de la vue ne sont donc pas non plus l'objet du vice de la curiosité.

2° La curiosité paroît consister dans l'assistance aux jeux publics; ce

vérité qui leur parle par ses ministres, par ses prophètes, par les miracles de l'histoire, ils consultent l'esprit du mensonge, accomplissant, sans s'en douter, cette parole de saint Paul, I. *Timoth.*, IV, 1 : « L'Esprit saint dit expressément, que dans les derniers temps, certains hommes s'éloigneront de la foi, écoutant les esprits d'erreur, et suivant les doctrines des démons. » Ils interrogent les somnambules, les tables tournantes; ils écrivent des livres sous leur dictée, ils établissent des sectes nouvelles à leur inspiration. Les philosophes romains alloient plus loin, il est vrai; mais les nôtres les rattraperont et les dépasseront.

(1) « Parce qu'ils ont connu ce qui se peut découvrir de Dieu, Dieu même le leur ayant fait connoître. En effet, les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, sont devenues visibles depuis la création du monde, par la connoissance que ses créatures nous en donnent; en sorte qu'ils sont inexcusables, parce qu'ayant connu Dieu, ils ne l'ont point glorifié comme Dieu, et ne lui ont point rendu graces : mais ils se sont égarés dans

---

Ad tertium dicendum, quòd studium philosophiæ secundùm se est licitum et laudabile propter veritatem quam philosophi perceperunt Deo illis revelante, ut dicitur *ad Rom.*, I. Sed quia quidam philosophi abutuntur ad fidei impugnationem, ideo Apostolus dicit *ad Coloss.*, II : « Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundùm traditionem hominum, et non secundùm Christum. » Et Dionysius dicit in *Epist. ad Polycarpum*, sive VII, de quibusdam philosophis, quòd « divinis non sanctè contra divina utuntur, per sapientiam Dei tentantes expellere divinam venerationem » (sive divinum cultum abolere).

ARTICULUS II.

Utrùm vitium curiositatis sit circa sensitivam cognitionem.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd vitium curiositatis non sit circa sensitivam cognitionem. Sicut enim aliqua cognoscuntur per sensum visùs, ita etiam aliqua cognoscuntur per sensum tactùs et gustùs. Sed circa tangibilia et gustabilia non ponitur vitium curiositatis, sed magis vitium luxuriæ et gulæ. Ergo videtur quòd nec circa ea quæ cognoscuntur per visum, sit vitium curiositatis.

2. Præterea, curiositas videtur esse in in-

qui fait dire à saint Augustin, au sixième livre des *Confessions*, que « dans un combat de l'amphithéâtre le peuple poussa un cri si violent, qu'Alipius vaincu par la curiosité ouvrit les yeux (1). » Or, il n'est point défendu de regarder les jeux, puisqu'il y a dans cette représentation un plaisir naturel à l'homme, comme le Philosophe le dit dans sa *Poétique*, II. Le vice de la curiosité n'a donc pas pour objet la connoissance des choses sensibles.

3° La recherche des actes du prochain est un effet de la curiosité. Or il n'est pas défendu de s'informer des actions d'autrui, selon cette parole de la sainte Ecriture, *Eccles.*, XVII : « Dieu a ordonné à chacun d'avoir soin de son prochain. » Le vice de la curiosité n'a donc pas pour objet les choses sensibles de ce genre. Mais saint Augustin dit au contraire, *De vera religione*, XXXVIII, que « la concupiscence des yeux rend les hommes curieux. » Or, selon le vénérable Bède, « la concupiscence des yeux n'a pas seulement pour objet d'apprendre les arts magiques, mais de contempler les spectacles, et de découvrir les vices du prochain, qui sont des particularités sensibles. La concupiscence des yeux étant donc un vice aussi bien que l'orgueil de la vie et la concupiscence de la chair, dont parle saint Jean dans le second chapitre de sa première Epître, il en résulte que le vice de la curiosité a pour objet la connoissance des choses sensibles.

leurs vains raisonnements, et leur cœur insensé a été rempli de ténèbres : ainsi ils sont devenus fous en s'attribuant le nom de sages. » *Rom.*, I, 19-22.

(1) Voici comment saint Augustin raconte ce fait, qui est un vif exemple du danger de la curiosité : « Alipius détestoit les spectacles, mais vaincu un jour par les instances, ou plutôt les violences de quelques-uns de ses amis, il se laissa conduire à l'amphithéâtre, où se donnoient ces jeux funestes et cruels. Il ferma d'abord les yeux, bien résolu de ne point être témoin de tant de crimes; mais dans un certain moment, le peuple jeta une si grande cla-

---

spectione ludorum : unde Augustinus dicit in VI. *Confess.*, quòd « quodam pugnæ casu cùm clamor ingens totius populi vehementer Alipium pulsasset, curiositate victus aperuit oculos. » Sed inspectio ludorum non videtur esse vitiosa, quia hujusmodi inspectio delectabilis redditur propter repræsentationem, in qua homo naturaliter delectatur, ut Philosophus dicit in sua *Poetica* (1) (cap. 2). Non ergo circa sensibilium cognitionem est vitium curiositatis.

3. Præterea, ad curiositatem pertinere videtur actus proximorum perquirere, ut dicit Beda. Sed perquirere facta aliorum non videtur esse vitiosum, quia, sicut dicitur *Eccles.*, XVII, « unicuique mandavit Deus de proximo suo. » Ergo vitium curiositatis non est in hujusmodi particularibus sensibilibus cognoscendis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De vera relig.* (cap. 38), quòd « concupiscentia oculorum reddit homines curiosos. » Ut autem dicit Beda (2), « concupiscentia oculorum non est solùm in discendis magicis artibus, sed etiam in contemplandis spectaculis, et in dignoscendis et carpendis vitiis proximorum; » quæ sunt quædam particularia sensibilia. Cùm ergo *concupiscentia oculorum* sit quoddam vitium, sicut etiam *superbia vitæ* et *concupiscentia carnis*, contra quæ dividitur I. *Joan.*, II, videtur quòd vitium curiositatis sit circa sensibilium cognitionem.

(1) Non sicut priùs *poetria*, quod fœminæ nomen est poeticam callentis artem aut exercentis.

(2) Vel, *concupiscentia oculorum est omnis curiositas quæ fit in discendis artibus nefariis, in contemplandis spectaculis turpibus et supervacuis, in dignoscendis etiam carpendisque vitiis proximorum*, ut videre est super I. *Joan. Canon.* seu *Epist.*

(CONCLUSION. — La curiosité a pour objet la connoissance sensitive, premièrement quand cette connoissance est vaine et inutile; secondement quand elle tend à une fin coupable.)

La connoissance sensitive a deux buts : le premier, commun aux hommes et aux animaux, est la conservation du corps, en faisant éviter les choses nuisibles, et en pourvoyant aux choses nécessaires à l'entretien de la vie. Le second est spécial à l'homme, et se rapporte à la connoissance intellective, soit spéculative, soit pratique. Il peut donc se rencontrer un double vice dans la connoissance des choses sensibles : d'abord lorsque cette connoissance n'a point un but utile, mais détourne l'homme d'une bonne pensée. Ce qui fait dire à saint Augustin, *Confess.*, X, 35 : « Je ne regarde point un chien qui poursuit un lièvre dans le cirque. Mais s'il m'arrive d'avoir par hasard ce spectacle sous les yeux dans un champ, il me détourne de quelque grande pensée et attire mes regards; en sorte que si vous ne me montriez ma foiblesse et ne m'attiriez à vous par les considérations que vous me suggérez, je me laisserois aller à regarder cette futilité. » La connoissance sensitive peut avoir ensuite un but coupable, lorsque par exemple on regarde une femme avec concupiscence, ou que l'on s'informe des actions du prochain pour en médire. Mais lorsqu'elle a pour but de pourvoir aux besoins de la nature dans de justes bornes, ou de s'appliquer à l'étude de la vérité, elle devient méritoire.

meur, qu'entraîné par la curiosité, il ouvrit les yeux, se proposant d'ailleurs de mépriser ce qu'il verroit, quel qu'il fût. Mais il reçut dans son ame une blessure plus grave que celle du gladiateur, qui avoit excité le cri du peuple, et il tomba plus mirérablement que lui. Car il fut comme enivré par la vue du sang, et il voulut se repaître de ces cruautés. Il ne résista plus; mais fixant ses regards sur la scène, il aspiroit les furies du carnage, se délectant de ces combats criminels, s'en réjouissant avec une volupté barbare, et s'associant aux joies brutales de ses compagnons. Que dirai-je de plus? Il regarda, il cria, il applaudit; il s'enflamma pour le théâtre, y excitant les autres à son tour, et les y traînant, etc. »

(CONCLUSIO. — Curiositas dupliciter versari potest in sensitiva cognitione : uno modo, quando ejusmodi cognitio inanis est, et ad nullum utilem finem ordinata; altero modo, quando ejusmodi cognitio ad finem noxium refertur.)

Respondeo dicendum, quòd cognitio sensitiva ordinatur ad duo: uno enim modo tam in hominibus quàm in aliis animalibus ordinatur ad corporis sustentationem, quia per hujusmodi cognitionem homines et alia animalia vitant nociva, et conquirunt ea quæ sunt necessaria ad corporis sustentationem; alio modo, specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam (vel speculativam vel practicam). Apponere ergo studium circa sensibilia cognoscenda, dupliciter potest esse vitiosum. Uno modo in quantum cognitio sensitiva non ordinatur in aliquid utile, sed potiùs avertit hominem ab aliqua utili consideratione : unde Augustinus dicit in X. *Confess.* (cap. 35) : « Canem currentem post leporem jam non specto, cùm in circo fit. At verò in agro si casu transeam, avertit me fortassis ab aliqua magna cogitatione, atque ad se convertit illa venatio. Et nisi jam mihi demonstratâ infirmitate meâ, citò admoneas aut ex ipsa visione per aliquam considerationem in te assurgere, aut totum contemnere atque transire, vanus hebesco. » Alio modo, in quantum cognitio sensitiva ordinatur ad aliquod noxium, sicut inspectio mulieris ordinatur ad concupiscendum, et diligens inquisitio eorum quæ ab aliis fiunt, ordinatur ad detrahendum. Si quis autem cognitioni sensibilium intendit ordinatè propter necessitatem sustentandæ naturæ, vel propter studium intelligendæ veritatis, est virtuosa studiositas circa sensibilium cognitionem.

Je réponds aux arguments : 1° La luxure et la gourmandise ont pour objet les plaisirs qui se trouvent dans l'usage des choses tangibles, tandis que la curiosité se rapporte aux plaisirs qui viennent de la connoissance de tous les sens. On l'appelle la concupiscence des yeux, parce que les yeux sont les instruments dont on se sert le plus pour connoître. Car toutes les choses sensibles sont soumises au sens de la vue. « Il est facile, ajoute saint Augustin, *Confess.*, X, 36, de discerner ce qui appartient à la volupté et à la curiosité dans les sens : la première recherchant les choses belles, suaves, sonores, pleines de légèreté et de goût, tandis que la seconde recherche même les choses contraires, non pour en souffrir de l'ennui, mais par désir d'expérimenter et de connoître. »

2° L'assistance aux spectacles est vicieuse en ce que les choses qu'on y représente portent l'homme à la cruauté et à la débauche. Ce qui fait dire à saint Jean Chrysostome, Hom. VI, *in Matth.*, que « les spectacles rendent les hommes déhontés et les jettent dans l'adultère (1). »

3° C'est une chose louable de s'informer des actions du prochain dans une bonne intention, soit pour son utilité personnelle afin de s'encourager au bien, soit pour l'utilité d'autrui, afin de le corriger d'après les règles de la charité et de la prudence, selon cette parole de saint Paul, *Hébr.*, X, 24 : « Considérons-nous les uns les autres, afin de nous entre exciter à la charité et aux bonnes œuvres. » Mais il ne seroit pas permis de rechercher les vices du prochain par mépris, par médisance, ni même par une simple curiosité, selon cette parole des Proverbes, XXIV, 15 : « Ne dressez point d'embûche au juste ; ne cherchez point l'impiété dans sa maison, et ne troublez point son repos. »

(1) La préconisation de l'adultère est encore aujourd'hui le sujet le plus ordinaire des pièces de théâtre. Nous n'oserions, il est vrai, renouveler encore les cruels spectacles des Romains, les combats des gladiateurs et des bêtes féroces; mais depuis deux siècles le

Ad primum ergo dicendum, quòd luxuria et gula sunt circa delectationes quæ sunt in usu rerum tangibilium. Sed circa delectationem cognitionis omnium sensuum est curiositas, et vocatur *concupiscentia oculorum*, quia oculi sunt ad cognoscendum in sensibus principales : unde omnia sensibilia videri dicuntur, ut Augustinus dicit in X. lib. *Confess.* (cap. 36). Et sicut Augustinus ibidem subdit, « ex hoc evidentiùs discernitur quid voluptatis, quid curiositatis agatur per sensus, quòd voluptas pulchra, suavia, canora, sapida, levia sectatur; curiositas autem etiam his contraria, tentandi causâ, non ad subeundam molestiam, sed experiendi nocendique libidinem. »

Ad secundum dicendum, quòd inspectio spectaculorum vitiosa redditur, in quantum per hoc homo fit pronus ad vitia vel lasciviæ vel crudelitatis, per ea quæ ibi repræsentantur. Unde Chrysostomus (Homil. VI *in Matth.*), dicit quòd « adulteros et inverecundos constituunt tales inspectiones. »

Ad tertium dicendum, quòd prospicere facta aliorum vel inquirere bono animo, vel ad utilitatem propriam (ut scilicet homo ex bonis operibus proximi provocetur ad melius), vel etiam ad utilitatem illius (ut scilicet corrigatur si quid ab eo agitur vitiosè, secundùm regulam charitatis et debitum officii), est laudabile, secundùm illud *ad Hebr.*, X : « Considerate vos invicem in provocationem charitatis et bonorum operum. » Sed quòd aliquis intendat ad consideranda vitia proximorum, ad despiciendum, vel detrahendum, vel saltem inutiliter inquirendum, est vitiosum. Unde dicitur *Proverb.*, XXIV : « Ne insidieris et quæras impietatem in domo justi, neque vastes requiem ejus. »

QUESTION CLXVIII.

De la modestie qui consiste dans les mouvements extérieurs du corps

Occupons-nous enfin de la modestie qui règle les mouvements extérieurs du corps.

Sur ce point, quatre questions se présentent : 1° Les mouvements extérieurs du corps, lorsqu'ils sont réfléchis, peuvent-ils être l'objet d'un vice ou d'une vertu? 2° Peut-il y avoir une vertu qui règle les actions du jeu? 3° Du péché qui consiste dans l'excès du jeu? 4° Du péché qui consiste dans le défaut du jeu.

ARTICLE I.

Les mouvements extérieurs du corps sont-ils l'objet d'une vertu?

Il paroît que les mouvements extérieurs du corps ne peuvent être l'objet d'une vertu. 1° Toute vertu se rapporte à la beauté spirituelle de l'ame, selon cette parole du Psaume XLIV : «Toute la gloire de la fille du roi vient du dedans,» c'est-à-dire de la conscience, comme le dit la Glose tirée de saint Augustin (1). Or, les mouvements du corps ne sont pas

théâtre est devenu un foyer de corruption qui détruit peu à peu les mœurs chrétiennes. C'est par là que nous reviendrons aux luttes barbares de l'amphithéâtre : la volupté rend les hommes cruels et avides de sang. Déjà les drames qui plaisent le plus au peuple, sont aussi les plus sanguinaires. On se lassera de ces simulacres, et la liberté aidant, il faudra repaître la foule des terribles réalités du paganisme.

(1) Ce passage s'applique littéralement à la très-sainte Vierge, de laquelle David dit d'abord: « La Reine s'est assise à votre droite, ornée d'un habit enrichi d'or, et couverte de vêtements de diverses couleurs. » Puis prophétisant qu'elle seroit de sa race, il lui adresse ces touchantes paroles : « Ecoutez, ma Fille, ouvrez vos yeux, et ayez l'oreille attentive : Oubliez votre peuple et la maison de votre père, car le Roi sera épris de votre beauté, parce qu'il est le Seigneur votre Dieu, et que les peuples l'adoreront. Et les filles de Tyr viendront avec leurs présents; tous les riches d'entre le peuple vous offriront leurs humbles prières. » Et

---

QUÆSTIO CLXVIII.

De modestia prout consistit in exterioribus corporis motibus, in quatuor articulos divisa.

Postea considerandum est de modestia secundùm quòd consistit in exterioribus motibus corporis.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm in exterioribus motibus corporis, qui seriò aguntur, possit esse virtus et vitium. 2° Utrùm possit esse aliqua virtus circa actiones ludi. 3° De peccato quod fit in excessu ludi. 4° De peccato ex defectu ludi.

ARTICULUS I.

Utrùm in exterioribus motibus corporis sit aliqua virtus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in exterioribus motibus corporis non sit aliqua virtus. Omnis enim virtus pertinet ad spiritualem animæ decorem, secundùm illud *Ps.* XLIV : « Omnis gloria ejus filiæ regis ab intus ; » Glossa (ex Augustino sumpta), « id est in conscientia. » Sed motus corporales non sunt ab intus,

(1) De his etiam IV. *Ethic.*, lect. 16.

intérieurs, mais extérieurs. Ils ne sauroient donc être l'objet d'une vertu.

2° Les vertus ne sont point mises en nous par la nature, *Ethic.*, II, 1. Les mouvements extérieurs du corps viennent au contraire de la nature qui les rend lents chez les uns, vifs chez les autres, etc. Il ne peut donc s'y rencontrer aucune vertu.

3° Toute vertu morale a pour objet, soit les actions qui concernent le prochain, comme la justice; soit les passions, comme la force et la tempérance. Or, les mouvements extérieurs du corps ne concernent point le prochain, et ne sont pas des passions. Il ne peuvent donc être l'objet d'une vertu morale.

4° Toute œuvre de vertu demande de l'application, comme nous l'avons dit, quest. CLXVI, art. 1. Or, c'est une chose blâmable de faire ses mouvements extérieurs d'une manière étudiée : « Que votre démarche, dit saint Ambroise, *De Offic.*, I, 18, soit grave, paisible, pleine d'autorité ; toutefois sans étude et sans affectation, mais avec une grande simplicité. » Il ne peut donc pas y avoir de vertu dans la composition des mouvements extérieurs.

Mais, au contraire, la beauté de l'honnête se rapporte à la vertu. Or, la composition des mouvements extérieurs rentre dans la beauté de l'honnête. « Je n'approuve pas, dit saint Ambroise, *De Offic.*, I, 19, que l'on mette de la mollesse ou de l'affectation dans le son de la voix, dans les gestes du corps. Imitons la nature : elle est la règle de la discipline et la forme de l'honnête. »

(Conclusion. — Les actions et les mouvements de l'homme pouvant être réglés par la raison, doivent être l'objet d'une vertu.)

c'est alors qu'il ajoute, pour marquer que tant de puissance seroit la récompense de la vertu intérieure de la très-sainte Vierge : « Toute la gloire de la Fille du Roi lui vient du dedans. » Mais on peut entendre aussi ce passage du psaume de l'Eglise et de l'ame fidèle.

---

sed exteriùs. Ergo circa hujusmodi motus non potest esse virtus.

2. Præterea, virtutes non insunt nobis à natura, ut patet per Philosophum in II. *Ethic.* (cap. 1). Sed motus corporales exteriores insunt hominibus à natura, secundùm quam quidam sunt velocis motûs, et quidam tardi motûs; et idem est de aliis differentiis exteriorum motuum. Ergo circa tales motus non attenditur aliqua virtus.

3. Præterea, omnis virtus moralis est circa actiones quæ sunt ad alterum, sicut justitia, vel circa passiones, sicut temperantia et fortitudo. Sed exteriores motus corporales non sunt ad alterum, neque etiam sunt passiones. Ergo circa eos non est aliqua virtus.

4. Præterea, in omni opere virtutis est studium adhibendum, ut suprà dictum est (qu. 166, art. 1). Sed adhibere studium in dispositione exteriorum motuum est vituperabile; dicit enim Ambrosius in I. *De offic.* (cap. 18) : « Est gressus probabilis in quo sit species auctoritatis gravitatisque pondus, tranquillitatis vestigium, ita tamen si studium desit atque affectatio, sed motus sit purus ac simplex. » Ergo videtur quòd circa compositionem exteriorum motuum non consistat virtus.

Sed contra est, quòd decor honestatis pertinet ad virtutem. Sed compositio exteriorum motuum pertinet ad decorem honestatis; dicit enim Ambrosius in I. *De offic.* (cap. 19) : « Sicut molliculum et infractum aut vocis sonum aut gestum corporis non probo, ita neque agrestem ac rusticum. Naturam imitemur. Effigies ejus formula disciplinæ, forma honestatis est. » Ergo circa compositionem exteriorum motuum est virtus.

(Conclusio. — Cùm exteriores hominis actiones et motus sint per rationem ordinabiles, oportet aliquam circa illos virtutem esse.)

L'essence de la vertu morale est de régler l'homme par la raison. Or, il est évident que les mouvements extérieurs de l'homme peuvent être réglés par la raison, puisqu'ils obéissent à ses ordres; ce qui prouve qu'ils sont l'objet d'une vertu morale. Ils doivent en effet être réglés sous deux rapports : selon les convenances de la personne, et selon celles des autres personnes, des affaires et des lieux. « Le bien vivre, dit saint Ambroise, *ibid.*, consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû d'après son sexe ou sa condition. » Et il ajoute : « Le meilleur ordre des gestes est le plus approprié à l'action. » Andronic distingue également deux qualités dans les mouvements extérieurs, l'une touchant les convenances personnelles, et qu'il appelle l'ornement, c'est-à-dire « la science de ce qui convient dans les mouvements et les habitudes; » l'autre touchant les autres convenances, et qu'il appelle le bon règlement, c'est-à-dire « l'expérience et le discernement dans les actions. »

Je réponds aux arguments : 1° Les mouvements extérieurs sont des signes de la disposition intérieure, selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, XIX : « La manière de se vêtir, de rire, de marcher, fait connoître un homme. » « On peut découvrir, dit saint Ambroise, *De Offic.*, I, 18, les habitudes de l'ame dans celles du corps, car celui-ci est le miroir de l'autre. »

2° Quoique l'homme ait une disposition naturelle pour tel ou tel genre de mouvements, il peut suppléer, avec l'aide de la raison, à ce qui lui manque du côté de la nature. « C'est la nature, dit encore saint Ambroise, *ibid.*, qui forme le mouvement; mais s'il s'y trouve quelque vice, la raison le peut corriger. »

3° Les mouvements extérieurs sont des signes de la disposition inté-

---

Respondeo dicendum, quòd virtus moralis consistit in hoc quòd ea quæ sunt hominis per rationem ordinantur. Manifestum est autem quòd exteriores motus hominis sunt per rationem ordinabiles; ad imperium enim rationis exteriora membra moventur. Unde manifestum est quòd circa horum motuum ordinationem virtus moralis consistat. Ordinatio autem horum motuum attenditur quantum ad duo : uno quidem modo, secundùm convenientiam personæ; alio modo, secundùm convenientiam ad exteriores personas, negotia seu loca. Unde dicit Ambrosius in I. *De offic.* (ubi suprà) : « Hoc est pulchritudinem vivendi tenere, convenientia cuique sexui et personæ reddere. » Et hoc pertinet ad primum. Quantum autem ad secundum, subditur : « Hic ordo gestorum optimus, hic ornatus ad omnem actionem accommodus. » Et ideo circa hujusmodi exteriores motus ponit Andronicus duo, scilicet ornatum, qui respicit convenientiam personæ, unde dicit quòd « est scientia circa decens in motu et habitudine; » et bonam ordinationem, quæ respicit convenientiam ad diversa negotia et ea quæ circumstant, unde dicit quòd est « experientia separationis (id est distinctionis) actionum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd motus exteriores sunt quædam signa interioris dispositionis, secundùm illud *Eccles.*, XIX : « Amictus corporis, et risus dentium, et ingressus hominis enuntiant de illo. » Et Ambrosius dicit in I. *De offic.* (cap. 18), quòd « habitus mentis in corporis statu cernitur, et quòd vox quædam animi est, corporis motus. »

Ad secundum dicendum, quòd quamvis ex naturali dispositione habeat homo aptitudinem ad hanc vel ad illam dispositionem exteriorum motuum, tamen quod deest naturæ potest suppleri ex industria rationis. Unde Ambrosius dicit in I. *De offic.* (cap. 18) : « Motum natura informet; si quid sanè in natura vitii est, industria emendet.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, exteriores motus sunt quædam signa interioris

rieure qui dépend principalement des passions. La modération des mouvements extérieurs dépend donc aussi de celle des passions intérieures. « C'est par là qu'on juge, dit saint Ambroise, *ibid.*, si l'homme est au-dedans de lui-même léger, orgueilleux, arrogant, ou au contraire grave, constant, rempli de pureté et de maturité. » Les hommes se forment en effet un jugement d'après les mouvements du corps, selon cette parole de l'Ecclésiastique, XIX : « C'est à la vue que l'on devine l'homme, et à l'inspection du visage que l'on reconnoît s'il est sensé. » La modération des mouvements extérieurs se rapporte donc d'une certaine façon au prochain. « Dans tous vos mouvements, dit saint Augustin, *in Regula*, ne faites rien qui puisse blesser le regard de personne, ou qui soit indigne de votre vertu. » On pourroit donc ramener la modération des mouvements extérieurs à deux vertus : d'abord, en tant qu'elle les règle en vue des autres, à l'amitié ou affabilité qui dispose la joie ou la tristesse dans les paroles et dans les actes selon la disposition de ceux avec qui l'on vit; ensuite, en tant qu'elle traduit les sentiments intérieurs; à la vertu de vérité, par laquelle on se montre au dehors tel que l'on est au-dedans (1).

4° Les mouvements étudiés sont blâmables en ce qu'ils sont une sorte de mensonge, puisqu'ils ne répondent pas aux dispositions intérieures. Mais il n'est pas défendu de s'étudier à corriger ce qu'il y a de défectueux dans ses mouvements. « N'employons pas l'artifice, dit saint Ambroise, *De Offic.*, I, 18, mais la correction. »

(1) La vérité et l'affabilité, telles sont les deux conditions de la politesse chrétienne : Vérité dans sa personne, c'est-à-dire dans ses vêtements, qu'il faut porter conformes, et non supérieurs à sa condition; dans ses paroles, dans ses gestes, évitant les flatteries et les démonstrations trompeuses; ; Affabilité pour les autres, pour ceux avec qui on vit, se conformant à leurs dispositions présentes, gaies ou tristes; sachant prendre part à leurs joies ou les consoler, les encourager; les traitant avec discernement suivant les affaires, les âges, les sexes et les conditions. Le monde se contente souvent de cette dernière vertu, qu'il appelle le savoir-vivre;

---

dispositionis, quæ præcipuè attenditur secundùm animæ passiones : et ideo moderatio exteriorum motuum requirit moderationem interiorum passionum. Unde Ambrosius dicit in I. *De offic.* (cap. 18), quòd « hinc (scilicet ex motibus exterioribus) homo cordis nostri absconditus aut levior aut jactantior aut turbidior, aut contra gravior et constantior et purior et maturior æstimatur. » Per motus etiam exteriores alii homines de nobis judicium capiunt, secundùm illud *Eccles.*, XIX : « Ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei cognoscitur sensatus. » Et ideo moderatio exteriorum motuum quodammodo ad alios ordinatur, secundùm illud quod Augustinus dicit in *Regula :* « In omnibus motibus vestris nihil fiat quod cujusquam offendat aspectum, sed quod vestram deceat sanctitatem. » Et ideo moderatio exteriorum motuum potest reduci ad duas virtutes, quas Philosophus tangit in IV. *Ethic.* In quantum enim per exteriores motus ordinamur ad alios, pertinet exteriorum motuum moderatio ad *amicitiam* vel *affabilitatem*, quæ attenditur circa delectationes et tristitias quæ sunt in verbis et factis in ordine ad alios quibus homo convivit. In quantum verò exteriores motus sunt signa interioris dispositionis, pertinet eorum moderatio ad virtutem *veritatis*, secundùm quam aliquis talem se exhibet in verbis et factis qualis est interiùs.

Ad quartum dicendum, quòd in compositione exteriorum motuum studium vituperatur, per quod aliquis fictione quadam in exterioribus motibus utitur, ita quòd interiori dispositioni non conveniant. Debet tamen tale studium adhiberi, ut si quid in eis inordinatum est, corrigatur. Unde Ambrosius dicit in I. *De offic* (cap. 18) : « Ars desit, non desit correctio. »

ARTICLE II.

Les jeux peuvent-ils être l'objet d'une vertu?

Il paroît que les jeux ne sauroient être l'objet d'une vertu. 1° On lit dans saint Ambroise, *De Offic.*, I, 23 : « Malheur à vous qui riez, dit le Seigneur, parce que vous pleurerez; je pense donc qu'il faut fuir toute espèce de jeux, et non pas seulement les plus dissipés. » Or, on n'est point obligé de fuir totalement ce qui se peut faire avec vertu. Les jeux ne sauroient donc être l'objet d'une vertu.

2° La vertu est « ce que Dieu opère en nous sans nous, comme nous l'avons montré, » I, II, quest. LV, art. 4. Or, saint Chrysostome dit, Hom. VI. *in Matth.* : « Ce n'est pas Dieu, mais le diable qui inspire le jeu; écoutez en effet ce que la sainte Écriture rapporte des joueurs : « Le peuple s'assit pour manger et pour boire, et ils se levèrent pour jouer. » Le jeu ne peut donc être l'objet d'une vertu.

3° Selon le Philosophe, *Ethic.*, X, 6 ou 9, « on joue pour jouer, et non pour autre chose. » Or, il est de l'essence de la vertu d'avoir en toute action un but différent de l'action même, comme le montre le Philosophe, *Ethic.*, III. Les jeux ne sauroient donc être l'objet d'une vertu.

Mais saint Augustin dit au contraire, *Musicæ*, II, ult : « Il ne faut pas s'exténuer; le sage doit quelquefois délasser son esprit, appliqué aux choses sérieuses. » Or, on ne peut entendre ce délassement que des jeux et des conversations agréables. Le sage, l'homme vertueux peut donc en user quelquefois. Au reste, le Philosophe a fait également du jeu l'objet

mais il ne se soucie guères de la première, sans laquelle pourtant la seconde est incomplète. Aussi la vraie politesse chrétienne est-elle devenue rare. On croit que le siècle de Louis XIV en a été le modèle; elle devoit exister pourtant dès le temps de saint Louis, si fécond en grands hommes, puisqu'on la regardoit alors, non comme une qualité d'homme du monde, mais comme une vertu.

ARTICULUS II.

Utrùm in ludis possit esse aliqua virtus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in ludis non possit esse aliqua virtus. Dicit enim Ambrosius in I. *De offic.* (cap. 23) : « Væ vobis qui ridetis, quia flebitis, ait Dominus : non solùm ergo profusos, sed etiam omnes jocos declinandos arbitror. » Sed illud quod potest virtuosè fieri, non est totaliter declinandum. Non ergo circa ludos potest esse virtus.

2. Præterea, virtus est « quam Deus in nobis sine nobis operatur, » ut suprà habitum est (1, 2, qu. 55, art. 4). Sed Chrysostomus dicit (Homil. VI *in Matth.*) : « Non dat Deus ludere, sed diabolus. Audi quid aliquando ludentes passi sunt : Sedit populus manducare et bibere, et surrexerunt ludere. » Ergo circa ludos non potest esse virtus.

3. Præterea, Philosophus dicit in X. *Ethic.* (cap. 6 sive 9), quòd « operationes ludi non ordinantur ad aliquid aliud. » Sed ad virtutem requiritur ut propter aliud eligens operetur, sicut patet per Philosophum in III. *Ethic.* Ergo circa ludos non potest esse aliqua virtus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in II. *Music.* (cap. ult.) : « Volo tandem tibi parcas; nam sapientem decet interdum remittere aciem rebus agendis intentam. » Sed ista remissio animæ à rebus agendis fit per ludicra verba et facta. Ergo his uti interdum ad sapientem et virtuosum pertinet. Philosophus etiam ponit

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 16, qu. 4, art. 2, quæstiunc. 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 25; et *Isai.*, III, lect. 5; et IV. *Ethic.*, lect. 16.

d'une vertu qu'il appelle *eutrapélie*, et que nous pourrions nommer l'amabilité.

(Conclusion. — Les jeux, les délassements sont l'objet d'une vertu que l'on appelle *eutrapélie.*)

Le corps de l'homme ne sauroit travailler indéfiniment; il a besoin de repos, parce que ses forces sont bornées: il en est de même pour l'ame, dont la puissance d'action a aussi ses limites. Vient-elle à les dépasser, elle se fatigue, d'autant plus que c'est le corps qui lui sert d'instrument. Les biens sensibles étant naturels à l'homme, toutes les fois qu'il s'élève au-dessus d'eux par le travail de la raison, il s'ensuit une fatigue dans la partie animale de son être. Cette lassitude se fait sentir pour les actes de la raison pratique comme pour ceux de la raison spéculative ou contemplative; mais plus encore pour ces derniers, qui éloignent davantage des sens, quoique les premiers exigent une plus grande participation du corps. En tous deux au reste, la fatigue est d'autant plus vive que l'application a été plus forte. Or, toute lassitude demande du repos, aussi bien celle de l'ame que celle du corps; et le repos de l'ame, c'est le plaisir ou la délectation, comme nous l'avons dit au sujet des passions, I, II, qu. XXV, art. 2, et quest. XXXI, art. 1, ad 2. Il n'y a pas d'autre moyen de délasser l'esprit, que de quitter l'étude pour se récréer. On lit dans les conférences des Pères, que saint Jean l'Evangéliste aimoit à jouer quelquefois avec ses disciples: plusieurs s'en étant scandalisés, le bienheureux Apôtre dit à l'un d'eux qui portoit un arc, de le tendre et de tirer une flèche. Quand celui-ci eut tiré quelques flèches, il lui demanda s'il le pouvoit faire toujours. — Non, répondit cet homme, car l'arc se brise-

---

virtutem *eutrapeliæ* circa ludos, quam nos possumus dicere *jucunditatem* (sive *bonam conversionem*, sicut infrà).

(Conclusio. — Circa ludos et jocos qui nonnunquam ad animi solamen utiles sunt, illa virtus versatur quam *eutrapeliam* vocant.)

Respondeo dicendum, quòd sicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quia non potest continuè laborare propter hoc quòd habet finitam virtutem, quæ determinatis laboribus proportionatur; ita etiam est ex parte animæ, cujus etiam est virtus finita, ad determinatas operationes proportionata. Et ideo, quando ultra modum suum in aliquas operationes se extendit, laborat, et ex hoc fatigatur; præsertim quia in operationibus animæ simul etiam laborat corpus, in quantum scilicet anima intellectiva utitur viribus per organa corporea operantibus. Sunt autem bona sensibilia connaturalia homini: et ideo quando anima supra sensibilia elevatur operibus rationis intenta, nascitur exinde quædam fatigatio animalis, sive homo intendat operibus rationis practicæ sive speculativæ. Magis tamen si operibus contemplationis intendat, quia per hoc magis à sensibilibus elevatur, quamvis fortè in aliquibus operibus exterioribus rationis practicæ major labor corporis consistat. In utrisque tamen tantò aliquis magis altero fatigatur, quantò vehementius operibus rationis intendit. Sicut autem fatigatio corporalis solvitur per corporis quietem, ita etiam oportet quòd fatigatio animalis solvatur per animæ quietem. Quies autem animæ est delectatio, ut suprà habitum est, cùm de passionibus ageretur (1, 2, qu. 25, art. 2, et qu. 31, art. 1, ad 2). Et ideo oportet remedium contra fatigationem animalem adhiberi per aliquam delectationem, intermissâ intentione ad insistendum studio rationis. Sicut in *Collationibus Patrum* legitur quòd B. Joannes Evangelista, cùm quidam scandalizarentur quòd eum cum discipulis suis ludentem invenirent, dicitur mandasse uni eorum qui arcum gerebat ut sagittam traheret. Quod cùm pluries fecisset, quæsivit utrùm hoc continuè facere posset; qui respondit quòd si hoc continuè fa-

roit. — Il en est de même de l'esprit, reprit alors saint Jean : il se briseroit si on le vouloit tendre toujours (1). Les conversations ou les exercices du corps dans lesquels on ne cherche qu'une simple délectation, s'appellent des récréations ou des jeux, et il est nécessaire d'y recourir quelquefois pour le délassement de l'esprit, ce qui fait dire au Philosophe, *Ethic.*, IV, 14 ou 12, « que le jeu est un repos utile dans la vie. » Il faut prendre garde cependant de ne point chercher ce délassement dans des actions ou des paroles honteuses, car il y a, dit Cicéron, *De Offic.*, I, « une manière de s'amuser trop libre, criminelle, obscène. » Il faut éviter également une trop grande dissipation, qui fait perdre, dit saint Ambroise, *De Offic.*, I, 20, « toute l'harmonie de l'ame, et détruit l'accord des bonnes œuvres. » Cicéron avoit dit aussi, *ibid.* : « Nous ne laissons pas aux enfants une trop grande licence dans leurs jeux, de peur que cela ne les éloigne des actions honnêtes : montrons également de la modération et une retenue décente dans nos délassements. » On doit encore observer dans les récréations, comme dans les autres actions de l'homme, ce qui convient à la personne, au temps où l'on vit, au lieu où l'on est, afin que tout, dit Cicéron, *ibid.*, « soit digne du temps et de l'homme. » C'est à la raison de régler ces choses ; et comme toute ha-

(1) Cassien, dans les Conférences des Pères, raconte ce fait d'une manière différente. Un chasseur rencontra l'apôtre saint Jean qui jouoit avec une perdrix, et lui témoigna sa surprise de le voir s'abaisser à de tels amusements. — Que tenez-vous à la main? lui dit le saint évangéliste. — C'est un arc, répondit le chasseur. — Et pourquoi n'est-il pas tendu? reprit saint Jean. — Parce que s'il l'étoit toujours, il auroit moins de force. — Ne vous étonnez donc pas, lui dit alors le saint apôtre, si notre esprit a besoin aussi de se relâcher quelquefois pour retrouver toute sa vigueur quand il en a besoin. — Peut-être saint Thomas a-t-il confondu ce fait avec celui de saint Antoine, abbé. Un chasseur vit ce saint se récréer avec ses Frères, et il s'en scandalisa. Le vieillard lui dit de tirer une flèche, et il le fit. — Tirez encore, reprit l'abbé ; et quand il l'eut fait : encore une autre, lui dit-il. Mais le chasseur s'en excusa sur ce que son arc se briseroit à la longue. — Il en est ainsi de l'œuvre de Dieu, reprit alors saint Antoine ; si l'on vouloit s'y appliquer au-delà des bornes, l'esprit y succomberoit. Il faut donc quelquefois se relâcher de cette rigueur. *Vit. Patrum*, lib. V, cap. 10.

---

ceret, arcus frangeretur. Unde B. Joannes subintulit quòd similiter animus hominis frangeretur, si nunquam à sua intensione relaxaretur. Hujusmodi autem dicta vel facta in quibus non quæritur nisi delectatio animalis, vocantur *ludicra* vel *jocosa* : et ideo necesse est talibus interdum uti, quasi ad quamdam animæ quietem. Et hoc est quod Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (cap. 14 sive 12), quòd « in hujus vitæ conversatione quædam requies cum ludo habetur. » Et ideo oportet interdum aliquibus talibus uti. Circa quæ tamen videntur tria esse præcipuè cavenda. Quorum primum et principale est, quòd prædicta delectatio non quæratur in aliquibus operationibus vel verbis turpibus vel nocivis : unde Tullius dicit in I. *De offic.*, quòd « unum genus jocandi est illiberale, petulans, flagitiosum, obscœnum. » Aliud autem attendendum est, ne totaliter gravitas animæ resolvatur : unde Ambrosius dicit in I. *De offic.* (cap. 20) : « Caveamus ne dum relaxare animum volumus, solvamus omnem harmoniam, quasi concentum quemdam bonorum operum. » Et Tullius dicit in I. *De offic.*, quòd « sicut pueris non omnem ludendi licentiam damus, sed eam quæ ab honestis actionibus non sit aliena, sic in ipso joco aliquod probi ingenii lumen eluceat. » Tertiò autem attendendum est, sicut et in omnibus aliis humanis actionibus, ut congruat personæ, et tempori et loco, et secundùm alias circumstantias debitè ordinetur, ut scilicet sit « et tempore et homine dignus, » ut Tullius dicit ibidem. Hujusmodi autem secundùm regulam rationis or-

bitude qui agit d'après la raison, est une vertu morale, il s'ensuit qu'il y a une vertu qui règle les jeux. Le Philosophe l'appelle *eutrapélie*, de deux mots grecs qui marquent « un bon changement; » parce que cette vertu change en bien pour le délassement de l'ame, les paroles et les actes. Et comme elle a pour but de modérer dans l'homme l'amour du jeu, de le préserver en cela de tout excès, elle se trouve comprise dans la modestie (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les plaisanteries doivent convenir aux affaires que l'on traite, et aux personnes à qui l'on s'adresse. Cicéron conseille en effet, *De invent. Reth.*, I, « quand les auditeurs sont fatigués, de réveiller leur attention par quelque trait plaisant, quelque parole piquante, si toutefois le sujet le permet. » Les choses saintes sont trop élevées pour qu'on puisse y mêler le rire. « Ecoutez-moi, dit le livre des Proverbes, VIII, car je vais parler de grandes choses. » Saint Ambroise ne bannit pas toute plaisanterie de la conversation; il la défend seulement pour les questions religieuses. « Les jeux honnêtes sont, dit-il, quelquefois agréables, mais non dans les sujets sacrés : car comment oseroit-on introduire dans la sainte Ecriture ce qui ne s'y rencontre jamais? »

2° Saint Jean Chrysostôme veut seulement blâmer ceux qui aiment le jeu avec excès et qui en font comme la fin de leur vie, selon cette parole de la Sagesse, XV : « Ils ont regardé le jeu comme la vie de l'homme. » Cicéron lui-même s'élève contre cet abus, lorsqu'il dit, *De offic.*, I : « Nous n'avons pas été mis en ce monde pour jouer et nous amuser, mais pour mener une vie sévère, pour nous appliquer à des choses plus graves et plus importantes. »

(1) On voit combien le christianisme est éloigné de cette austérité que lui prêtent ses ennemis. Non-seulement il ne condamne point les amusements honnêtes, mais il en fait

---

dinantur. Habitus autem secundùm rationem operans est virtus moralis : et ideo circa ludos potest esse aliqua virtus, quam Philosophus *eutrapeliam* nominat, ut dictum est (1, 2, qu. 60, art. 5). Et dicitur aliquis *eutrapelus* à bona conversione, quia scilicet benè convertit aliqua dicta vel facta in solatium. Et in quantum per hanc virtutem homo refrænatur ab immoderantia ludorum, sub modestia continetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est, jocosa debent congruere negotiis et personis : unde et Tullius dicit in I. *Rhetor.* (seu *De invent. rhetor.*), quòd « quando auditores sunt defatigati, non est inutile ab aliqua re nova aut ridicula oratorem incipere, si tamen rei dignitas non adimit jocandi facultatem. » Doctrina autem sacra maximis rebus intendit, secundùm illud *Proverb.*, VIII : « Audite, quoniam de rebus magnis locutura sum. » Unde Ambrosius non excludit universaliter jocum à conversatione humana, sed à doctrina sacra; unde præmittit : « Licèt interdum honesta joca ac suavia sint, tamen ab ecclesiastica abhorrent regula, quoniam quæ in Scripturis sanctis non reperimus, ea quemadmodum usurpare possimus? »

Ad secundum dicendum, quòd verbum illud Chrysostomi est intelligendum de illis qui inordinatè ludis utuntur, et præcipuè eorum qui finem in delectatione ludi constituunt : sicut de quibusdam dicitur *Sap.*, XV : « Æstimaverunt esse ludum vitam nostram. » Contra quos dicit Tullius in I. *De offic.* : « Non ita generati à natura sumus, ut ad ludum et jocum facti esse videamur, sed ad severitatem potiùs, et ad quædam studia graviora atque majora. »

3° Le jeu, il est vrai, n'a pas d'autre fin que lui-même; mais le plaisir que l'on y recherche a pour but le repos, le délassement de l'ame; et c'est pourquoi il est permis d'en user avec modération. « Il en doit être du jeu, dit Cicéron, comme du sommeil, que l'on ne prend qu'après avoir rempli les obligations sérieuses de la vie. »

ARTICLE III.

L'excès du jeu peut-il être un péché?

Il paroît que l'excès du jeu ne sauroit être un péché. 1° Ce qui excuse du péché ne peut pas être un péché. Or, le jeu excuse quelquefois du péché; car beaucoup de choses qui seroient des péchés graves si elles étoient faites sérieusement, sont à peine des péchés véniels quand on les fait en jouant. L'excès du jeu ne sauroit donc être un péché.

2° Tous les vices se rapportent aux sept péchés capitaux. Or, l'excès du jeu ne provient d'aucun vice capital. Il n'est donc point un péché.

3° S'il l'étoit, ce seroit surtout dans les histrions, qui passent toute leur vie au jeu, et ainsi ils se trouveroient tous en état de péché. On pourroit en dire autant de ceux qui les vont voir jouer, qui leur font des largesses, et qui encourageroient par là un état criminel. Or, on lit dans la vie des Pères, qu'il fut révélé au bienheureux Paphnuce qu'un histrion seroit son compagnon dans la gloire (1). Tous les comédiens ne sont donc pas en état de péché.

l'objet d'une vertu. Celui qui a créé l'homme connoît la mesure des forces qu'il lui a données; il sait que l'esprit comme le corps a besoin de repos; et c'est pourquoi la vraie religion sanctifie jusqu'aux délassements.

(1) C'étoit un joueur de flûte qui s'étant associé à des voleurs, avoit sauvé une vierge con-

---

Ad tertium dicendum, quòd ipsæ operationes ludi secundùm suam speciem non ordinantur ad aliquem finem; sed delectatio quæ in talibus actibus habetur, ordinatur ad aliquam animæ recreationem et quietem; et secundùm hoc, si fiat moderatè, licet uti ludo. Unde Tullius dicit in I. *De offic.*: « Ludo et joco uti quidem licet, sed sicut somno et quietibus cæteris, tum cùm gravibus seriisque rebus satisfecerimus. »

ARTICULUS III.

Utrùm in superfluitate ludi possit esse peccatum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd in superfluitate ludi non possit esse peccatum. Illud enim quod excusat à peccato, non videtur esse peccatum. Sed ludus quandoque excusat à peccato; multa enim si seriò fierent, gravia peccata essent, quæ quidem joco facta vel levia sunt. Ergo videtur quòd in superabundantia ludi non sit peccatum.

2. Præterea, omnia alia vitia reducuntur ad septem vitia capitalia, ut Gregorius dicit XXXI. *Moral.* (cap. 31 vel 17). Sed superabundantia in ludis non videtur reduci ad aliquod capitalium vitiorum. Ergo videtur quòd non sit peccatum.

3. Præterea, maximè histriones in ludo videntur superabundare, qui totam suam vitam ordinant ad ludendum. Si ergo superabundantia ludi esset peccatum, tunc omnes histriones essent in statu peccati. Peccarent etiam omnes qui eorum ministerio uterentur, vel qui eis aliqua largirentur, tanquam peccati fautores; quod videtur esse falsum. Legitur enim in Vitis Patrum quòd B. Paphnutio revelatum est quòd quidam joculator futurus erat sibi consors in vita futura.

(1) De his etiam IV. *Ethic.*, lect. 16, col. 1 et 2.

Mais la sainte Ecriture dit au contraire, *Proverb.*, XIV : « Le ris sera mêlé à la douleur ; et le deuil succédera aux excès de la joie ; » sur quoi la Glose ajoute : « Un deuil éternel. » Or, l'excès du jeu consiste précisément en un ris et une joie déréglés. Il y a donc là un péché mortel, puisque ce péché seul est puni d'un deuil éternel.

(Conclusion. — Les jeux et les plaisanteries peuvent être louables et réglées par la raison ; mais leur excès est toujours condamnable. Quelquefois le péché est mortel, par l'espèce même de l'acte ; mais quelquefois aussi il n'est que véniel, par le défaut d'une circonstance voulue.)

En toute action, l'excès est ce qui dépasse la règle de la raison, comme le défaut est ce qui reste en deçà. Les jeux et les plaisanteries pouvant donc être dirigés par la raison, il y a excès toutes les fois qu'ils dépassent la règle ; ce qui peut arriver de deux façons. D'abord par l'espèce même de l'acte, quand le jeu est, comme le dit Cicéron, « trop libre, emporté, criminel, obscène ; » quand il s'agit, par exemple, de paroles ou d'actions honteuses, de plaisanteries qui tournent au détriment du prochain, ce qui est de soi un péché mortel. L'excès du jeu peut encore provenir du défaut des circonstances voulues, lorsqu'on n'observe pas les convenances de temps, de lieu, de sujet et de personne (1). Si l'ardeur du jeu est telle qu'elle aille jusqu'au mépris de la loi de Dieu ou de l'Eglise, le

sacrée à Dieu, que ses compagnons vouloient outrager. Il avoit encore donné à une pauvre femme l'argent qu'il lui falloit pour tirer son mari de prison, où il étoit détenu à cause de ses dettes. Un jour que saint Paphnuce demandoit à Dieu, à qui il seroit associé dans la gloire, un ange lui montra ce joueur de flûte, que Dieu vouloit sauver en récompense de sa charité. Saint Paphnuce l'alla trouver, le convertit, et se retira avec lui dans le désert. Après trois années passées dans la ferveur de la pénitence, cet homme mourut et son ame s'envola dans la gloire.

(1) Notre saint auteur distingue quatre circonstances : de temps, de lieu, de sujet et de personne. Donnons un exemple de chacune. Telle réjouissance publique, qui est bonne en

---

Sed contra est, quod super illud *Proverb.*, XIV : « Risus dolori miscebitur, et extrema gaudii luctus occupat, » dicit Glossa, « luctus perpetuus. » Sed in superfluitate ludi est inordinatus risus et inordinatum gaudium. Ergo est ibi peccatum mortale, cui soli debetur luctus perpetuus.

(Conclusio. — Cùm ludicra et jocosa laudabiliter et secundùm rationem dirigi queant, eorum excessus semper peccatum est : interdum lethale, propter speciem actionis, et interdum veniale, propter debitæ circumstantiæ defectum.)

Respondeo dicendum, quòd in omni eo quod est dirigibile secundùm rationem, *superfluum* dicitur quod regulam rationis excedit, *diminutum* autem dicitur aliquid secundùm quòd deficit à regula rationis. Dictum est autem quòd ludicra sive jocosa verba vel facta sunt dirigibilia secundùm rationem. Et ideo *superfluum* in ludo accipitur, quod excedit regulam rationis. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo ex ipsa specie actionum quæ assumuntur in ludum ; quod quidem jocandi genus secundùm Tullium dicitur esse « illiberale, petulans, flagitiosum, obscœnum, » quando scilicet utitur aliquis causâ ludi turpibus verbis vel factis, vel etiam his quæ vergunt in proximi nocumentum, quæ de se sunt peccata mortalia : et sic patet quòd excessus in ludo est peccatum mortale. Alio autem modo potest esse excessus in ludo secundùm defectum debitarum circumstantiarum, putà cùm aliqui utantur ludo vel temporibus vel in locis indebitis, aut etiam præter convenientiam negotii seu personæ. Et hoc quidem quandoque potest esse peccatum mortale, propter vehementiam affectùs ad ludum, cujus delectationem præponit aliquis dilectioni Dei, ita quòd contra præceptum Dei vel Ecclesiæ talibus ludis uti non refugiat.

péché est mortel. Mais il n'est que véniel quand on n'a pas eu l'intention formelle d'offenser Dieu.

Je réponds aux arguments : 1° Le jeu excuse du péché, parce qu'il exclut l'intention de faire le mal ou de nuire, car il n'a d'autre but que l'amusement. C'est par là qu'il excuse ou diminue le péché. Mais s'il s'agit de choses coupables en elles-mêmes, comme l'homicide, la fornication, etc., elles rendent le jeu criminel et obscène, bien loin d'en être excusées.

2° L'excès dans le jeu se rapporte à la joie inepte, qui est, selon saint Grégoire, une fille de la gourmandise. On lit en effet dans l'Exode, XXXII : « Le peuple s'assit pour manger et boire, et ils se levèrent pour jouer. »

3° Le jeu est, comme nous l'avons montré dans l'article précédent, nécessaire à la conservation de la vie humaine; il peut donc être l'objet d'un art ou d'un métier utile. Aussi l'état de comédien n'est-il pas en soi illicite ni coupable, pourvu qu'on l'exerce modérément, c'est-à-dire sans gestes ni paroles déshonnêtes, en dehors des temps prohibés, et en respectant les choses que l'on doit respecter. Cet état n'empêche pas les comédiens d'accomplir devant Dieu des œuvres sérieuses, des actes de vertu, lorsqu'ils prient par exemple, qu'ils règlent leurs actes, leurs passions, et surtout lorsqu'ils font l'aumône aux pauvres. Il n'est donc pas défendu de contribuer à leur entretien d'une manière modérée, et c'est justice de les payer pour l'emploi qu'ils remplissent (1). Si cependant on leur faisoit

soi, seroit mauvaise dans un temps de pénitence, dans la semaine sainte. Tel jeu, qui n'est point défendu, ne sauroit avoir lieu dans une église. Une plaisanterie honnête est permise, mais non sur la religion. Enfin tel divertissement qui convient aux gens du monde, scandaliseroit dans un ecclésiastique ou toute autre personne consacrée à Dieu.

(1) Ceci est la règle générale, et sans doute elle pouvoit être appliquée au temps de saint Thomas, où les mœurs chrétiennes avoient tant d'empire. Mais aujourd'hui les pièces de

---

quandoque autem est peccatum veniale; putà si aliquis non tantùm afficitur ad ludum quòd propter hoc velit aliquid contra Deum committere.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliqua sunt peccata propter solam intentionem, quia scilicet in injuriam alicujus fiunt; quam quidem intentionem excludit ludus, cujus intentio ad delectationem fertur, non ad injuriam alicujus : et in talibus ludus excusat à peccato, vel peccatum diminuit. Quædam verò sunt quæ secundùm suam speciem sunt peccata, sicut homicidium, fornicatio et similia : et talia non excusantur per ludum, quinimò ex his ludus redditur flagitiosus et obscœnus.

Ad secundum dicendum, quòd superfluitas in ludo pertinet ad ineptam lætitiam, quam Gregorius dicit esse filiam gulæ. Unde *Exod.*, XXXII, dicitur : « Sedit populus manducare et bibere, et surrexerunt ludere. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, ludus est necessarius ad conservationem humanæ vitæ. Ad omnia autem quæ sunt utilia conversationi humanæ, deputari possunt aliqua officia licita. Et ideo etiam officium histrionum quod ordinatur ad solatium hominibus exhibendum, non est secundùm se illicitum, nec sunt in statu peccati, dummodo moderatè ludo utantur, id est non utendo aliquibus illicitis verbis vel factis ad ludum, et non adhibendo ludum negotiis et temporibus indebitis. Et quamvis in rebus humanis non utantur alio officio per comparationem ad alios homines, tamen per comparationem ad seipsos et ad Deum, alias habent seriosas et virtuosas operationes, putà dum orant, et suas passiones et operationes componunt, et quandoque etiam pauperibus eleemosynas largiuntur. Unde illi qui moderatè eis subveniunt, non peccant, sed justè faciunt mercedem ministerii eorum eis tribuendo.

de trop grandes largesses, ou si l'on payoit ceux qui ne respectent point la décence ni les convenances dans leur jeu, il y auroit péché, car ce seroit les entretenir dans un état criminel. Ce qui faisoit dire à saint Augustin, *Super Joan.*, tract. CX, « que c'étoit un vice monstrueux, et non une vertu, de donner son bien à des histrions. » Il n'est point cependant défendu de les secourir, quand ils sont dans une extrême nécessité : « Nourris celui qui meurt de faim, dit saint Ambroise, *De offic.*; car si tu peux ainsi lui sauver la vie, et que tu ne le fasses pas, tu es coupable de sa mort. »

ARTICLE IV.

Le défaut dans le jeu est-il un péché?

Il paroît qu'il n'y a pas de péché dans le défaut du jeu. 1° On n'impose pas de péché comme pénitence. Or, saint Augustin dit en parlant du pénitent : « Que celui qui veut obtenir une rémission complète de ses fautes, s'abstienne des spectables et des jeux. » L'abstinence totale du jeu n'est donc pas un péché.

2° Les saints ne recommandent point le péché. Or, plusieurs saints ont regardé comme recommandable l'abstinence du jeu. Jérémie dit en effet, XV : « Je ne me suis point assis dans l'assemblée de ceux qui jouoient. » Tobie dit également, III : « Je ne me suis jamais mêlé aux joueurs, et je n'ai point voulu fréquenter ceux qui marchent dans la légèreté (1). » L'abstinence du jeu ne sauroit donc être un péché.

théâtre sont presque toutes tellement immorales, les costumes si peu décents, les gestes si inconvenants, qu'il est très-difficile, pour ne pas dire impossible, d'approuver un état où se rencontrent tant d'occasions de péchés. On ne peut donc plus, au moins généralement, contribuer à l'entretien des comédiens d'une manière notable, comme seroient les abonnements, la location d'une loge, etc.; car on les soutiendroit ainsi dans un état criminel.

(1) Ce sont les paroles que Sara, fille de Raguel, adressoit au Seigneur pour le prier de la délivrer de l'opprobre où l'avoit jetée la mort de ses premiers époux. *Tob.*, III, 17.

Si qui autem superfluè sua in tales consumunt, vel etiam sustentant illos histriones qui illicitis ludis utuntur, peccant, quasi eos in peccato foventes. Unde Augustinus dicit *super Joan.* (Tract. CX), quòd « donare res suas histrionibus, vitium est immane, non virtus. » nisi fortè aliquis histrio esset in extrema necessitate, in qua esset ei subveniendum. Dicit enim Ambrosius in lib. *De offic.* : « Pasce fame morientem; quisquis enim pascendo hominem servare poteris, si non paveris, occidisti. »

ARTICULUS IV.

Utrùm in defectu ludi consistat aliquod peccatum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd in defectu ludi non consistat aliquod peccatum. Nullum enim peccatum indicitur pœnitenti. Sed Augustinus dicit, de pœnitente loquens : « Cohibeat se à ludis et à spectaculis sæculi, qui perfectam vult consequi remissionis gratiam. » Ergo in defectu ludi non est aliquod peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum ponitur in commendatione sanctorum. Sed in commendatione quorumdam ponitur quòd à ludo abstinuerunt; dicitur enim *Jerem.*, XV : « Non sedi in consilio ludentium; » et *Tob.*, III, dicitur: « Nunquam cum ludentibus miscui me, neque cum his qui in levitate ambulant, participem me præbui. » Ergo in defectu ludi non potest esse peccatum.

(1) De his etiam IV. *Ethic.*, lect. 16.

3° Selon Andronic, l'austérité, qu'il range au nombre des vertus, est une habitude « qui fait fuir le plaisir des conversations, » ce qui rentre dans l'abstinence du jeu. Le défaut en cela est donc moins un vice qu'une vertu.

Mais le Philosophe dit au contraire, *Ethic.*, II et IV, que le défaut dans le jeu est un vice.

(Conclusion. — Ne rien dire d'agréable, blesser les autres en repoussant leurs paroles aimables et modérées, est un vice, mais moins grand que l'excès dans les jeux.)

Tout ce que condamne la raison est vicieux. Or, la raison défend d'être à charge aux autres, soit en ne faisant rien qui leur soit agréable, soit en empêchant leurs plaisirs. « Conduisez-vous avec sagesse, disoit Sénèque, de façon à ne paroître ni rude ni rampant. » Ne point vouloir prendre part aux jeux, repousser toute plaisanterie honnête, est donc un vice, et le Philosophe appelle « rudes ou grossiers, » *Ethic.*, IV, ceux qui en sont atteints. Cependant, comme le jeu n'est utile que pour le délassement de l'ame, l'abstinence est en cela moins coupable que l'excès. « Il suffit, dit le Philosophe, *Ethic.*, IX, 12 ou 10, d'avoir quelques amis pour se récréer, car le plaisir est dans la vie ce qu'est le sel dans les aliments : il en faut peu pour les rendre agréables. »

Je réponds aux arguments : 1° Ce sont leurs péchés qui font interdire le jeu aux pénitents, et qui leur imposent le deuil. Or, en ce cas, la raison exige qu'ils se retranchent quelque plaisir pour satisfaire à la justice de Dieu.

2° Jérémie parloit ainsi à cause des malheurs qui affligeoient alors son

---

3. Præterea, Andronicus ponit austeritatem (quam inter virtutes numerat) esse habitum, « secundùm quem aliqui neque afferunt aliis delectationes collocutionum, neque ab his recipiunt. » Sed hoc pertinet ad defectum ludi. Ergo defectus ludi magis pertinet ad virtutem quàm ad vitium.

Sed contra est, quòd Philosophus in II. et IV. *Ethic.*, ponit defectum in ludo esse vitiosum.

(Conclusio. — Qui in ludo tamen defectum committunt, ut et ipsi nihil delectabile proferant, et delectabilia moderatè ab aliis prolata rejiciendo molesti sint, peccant quidem, minùs tamen iis qui in ludicris excedunt.)

Respondeo dicendum, quòd omne quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum est. Est autem contra rationem ut aliquis se aliis onerosum exhibeat, putà dum nihil delectabile exhibet, et etiam delectationes aliorum impedit : unde Seneca dicit : « Sic te geras sapienter, ut nullus te habeat tanquam asperum, nec contemnat quasi vilem. » Illi autem qui in ludo deficiunt, nec ipsi dicunt aliquid ridiculum, et dicentibus molesti sunt, quia scilicet moderatos aliorum ludos non recipiunt. Et ideo tales vitiosi sunt, et dicuntur « duri vel agrestes, » ut Philosophus dicit in IV. *Ethic.* (ubi suprà). Sed quia ludus est utilis propter quietem et delectationem, delectatio autem et quies non propter se quæruntur in humana vita, sed propter operationem, ut dicitur in X. *Ethic.* (cap. 9 sive 6), ideo defectus ludi minùs est vitiosus quàm ludi superexcessus. Unde Philosophus dicit in IX. *Ethic.* (cap. 12 vel 10), quòd « pauci amici propter delectationem sunt habendi, quia parum de delectatione sufficit ad vitam, quasi pro condimento, sicut parum de sale sufficit in cibo. »

Ad primum ergo dicendum, quòd quia pœnitentibus luctus indicitur pro peccatis, interdicitur eis ludus. Nec hoc pertinet ad vitium defectûs, quia hoc ipsum est secundùm rationem, quòd in eis ludus diminuatur.

Ad secundum dicendum, quòd Jeremias ibi loquitur secundùm congruentiam temporis, cujus status magis luctum requirebat; unde subdit:

pays; c'est pourquoi il ajoute : « Je demeurois solitaire, parce que vous m'avez rempli d'amertume. » Quant aux paroles de Tobie, elles ont trait à l'excès du jeu, comme la suite le prouve : « Et je n'ai point voulu fréquenter ceux qui marchent dans la légèreté. »

3° L'austérité, pour être une vertu, n'exclut pas tous les plaisirs, mais seulement les superflus et les déréglés ; elle peut donc se rapporter à l'affabilité, que le Philosophe appelle amitié, *Ethic.*, I, à l'*eutrapélie*, ou à l'amabilité. Mais il la nomme et il la définit ainsi, pour montrer sa liaison avec la tempérance, dont l'objet est de réprimer les plaisirs.

QUESTION CLXIX.

De la modestie dans l'appareil extérieur.

Il nous reste enfin à traiter de la modestie qui a pour objet de régler l'appareil extérieur.

Deux choses sont à examiner : 1° L'appareil extérieur peut-il être l'objet d'une vertu ou d'un vice? 2° Les femmes pèchent-elles mortellement quand elles se parent avec trop de recherche?

ARTICLE I.

L'ornement extérieur peut-il être l'objet d'une vertu ou d'un vice?

Il paroît qu'il ne peut y avoir ni vertu ni vice dans l'ornement extérieur. 1° L'ornement extérieur n'est pas une chose naturelle, et la preuve, c'est qu'il change suivant les temps et les lieux. On lit en effet

---

« Solus sedebam, quoniam amaritudine replesti me. » Quod autem dicitur *Tob.*, III, pertinet ad ludum superfluum ; quod patet ex eo quod sequitur : « Neque cum his qui in levitate ambulant, participem me præbui. »

Ad tertium dicendum, quòd austeritas secundùm quòd est virtus, non excludit omnes delectationes, sed superfluas et inordinatas : unde videtur pertinere ad affabilitatem, quam Philosophus (*Ethic.*, I), *amicitiam* nominat, vel *eutrapeliam* sive *jucunditatem*. Et tamen nominat et definit eam sic, secundùm convenientiam ad temperantiam, cujus est delectationes reprimere.

QUÆSTIO CLXIX.

De modestia in exteriori apparatu, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de modestia secundùm quòd consistit in exteriori apparatu.

Circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm circa exteriorem apparatum possit esse virtus et vitium. 2° Utrùm mulieres peccent mortaliter in superfluo ornatu.

ARTICULUS I.

Utrùm circa exteriorem ornatum possit esse virtus et vitium.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd circa exteriorem ornatum non possit esse virtus et vitium. Exterior enim ornatus non inest nobis à natura ; unde et secundùm diversitatem tem-

dans saint Augustin, *De doctr. Christ.*, III, 12 : « C'étoit un crime chez les anciens Romains de porter des robes longues et à grandes manches, aujourd'hui ce seroit une honte pour les honnêtes gens de n'en point avoir. » Or, selon le Philosophe, *Ethic.*, II, 1, « nous avons en nous une aptitude naturelle pour la vertu. » Il n'y a donc ni vertu ni vice dans l'ornement extérieur.

2° S'il en étoit autrement, il faudroit condamner l'excès dans les vêtements, et même le défaut, c'est-à-dire la trop grande simplicité. Or, les prêtres et les lévites se servent d'ornements très-précieux pour leur ministère, sans qu'on puisse les en blâmer, non plus que la simplicité des solitaires, que saint Paul, *Hebr.*, XI, louoit d'avoir porté « des cilices et des peaux de chèvre (1). » Il n'y a donc en cela ni vice ni vertu.

3° Il n'y a que trois sortes de vertus, les vertus théologales, les vertus morales et les vertus intellectuelles. Or, l'ornement extérieur ne sauroit être l'objet d'une vertu intellectuelle, puisqu'il ne se rapporte pas à la connoissance de la vérité ; il ne fait pas partie des vertus morales dont parle le Philosophe, *Ethic.*, II, 6 ou 7 ; et il n'a rien de commun avec les vertus théologales, qui ont Dieu pour objet. Il ne peut donc y avoir en lui ni vice ni vertu.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire ; car l'honnêteté appartient à la vertu, et c'est l'honnêteté qui règle l'ornement extérieur. On lit en effet dans saint Ambroise, *De Offic.*, I, 19 : « Ne mettez point d'affectation dans les ornements du corps ; qu'ils soient naturels, simples, négligés plutôt que recherchés ; ne portez point de vêtements blancs et précieux, mais ordinaires : n'oubliez rien de ce qu'exige l'honnêteté ou la néces-

(1) Le texte porte : *In melotis et in pellibus caprinis*. Quelques auteurs traduisent *melotis* par des peaux de brebis ; mais la Glose dit que c'étoit un vêtement tissu de poils de chameaux, ce qui reviendroit à notre cilice, qui est également formé de crins rudes.

---

porum et locorum variatur. Unde Augustinus dicit in III. *De doctrina Christ.* (cap. 12), quòd « talares et manicatas tunicas habere apud veteres Romanos flagitium erat ; nunc autem honesto loco natis non eas habere flagitium est. » Sed sicut Philosophus dicit in II. *Ethic.* (cap. 1), « naturaliter inest nobis aptitudo ad virtutes. » Ergo circa hujusmodi non est virtus et vitium.

2. Præterea, si circa exteriorem cultum esset virtus et vitium, oporteret quòd superfluitas in talibus esset vitiosa, et etiam defectus vitiosus. Sed superfluitas in cultu exteriori non videtur esse vitiosa, quia etiam sacerdotes et ministri altaris in sacro ministerio pretiosissimis vestibus utuntur. Similiter etiam defectus in talibus non videtur esse vitiosus, quia in laudem quorumdam dicitur *ad Hebr.*, XI : « Circuierunt in melotis et in pellibus caprinis. » Non ergo videtur quòd in talibus possit esse virtus et vitium.

3. Præterea, omnis virtus aut est theologica, aut moralis, aut intellectualis. Sed circa hujusmodi non consistit virtus intellectualis, quæ perficitur in aliqua cognitione veritatis. Similiter etiam nec est ibi virtus theologica, quæ habet Deum pro objecto ; nec est etiam ibi aliqua virtutum moralium quas Philosophus tangit (*Ethic.*, II, cap. 6 vel 7). Ergo videtur quòd circa hujusmodi cultum non possit esse virtus et vitium.

Sed contra : honestas ad virtutem pertinet. Sed in exteriori cultu consideratur quædam honestas. Dicit enim Ambrosius, I. *De officiis* (cap. 19) : « Decor corporis non sit affectatus, sed naturalis, simplex, neglectus magis quàm expetitus ; non pretiosis et albentibus adjutus vestimentis, sed communibus ; ut honestati vel necessitati nihil desit, nihil accedat nitori. »

sité; mais n'y ajoutez rien non plus. » L'ornement extérieur peut donc être l'objet d'une vertu et d'un vice.

(CONCLUSION. — Comme l'ornement extérieur est l'objet de plusieurs vices, il l'est également de plusieurs vertus.)

Les choses extérieures ne sont point mauvaises en soi; il ne peut y avoir de vice que dans l'homme qui en abuse. Cet excès se rencontre de deux façons. D'abord, quand on blesse les usages de ceux avec qui l'on vit. « Il faut éviter, dit saint Augustin, *Confess.*, III, 8, de faire ce que les mœurs de chaque pays regardent comme honteux. Que l'on soit citoyen ou étranger, il faut savoir respecter les usages introduits par la coutume ou la loi. La partie doit se conformer au tout. » L'excès peut ensuite provenir d'une affection déréglée qui fait que l'on se sert des ornements extérieurs pour satisfaire ses passions, que ce soit selon la coutume ou contre la coutume. « Ne montrons pas en cela de passion, dit saint Augustin, *De doctr. Christ.*, III, 12; car non-seulement elle abuse de la coutume de ceux avec qui l'on vit, mais elle passe bien souvent les limites, et met au grand jour des souillures que cachoit la rigidité des formes extérieures. » Ce sentiment déréglé peut avoir trois causes : d'abord la vaine gloire, lorsqu'on s'habille trop magnifiquement par ostentation. « Il y a des hommes, dit saint Grégoire, *Hom.* XL. *super Evangelia*, qui ne croient pas commettre un péché en recherchant les habits fins et précieux. Cependant si cela n'étoit point coupable, Notre-Seigneur eût-il rappelé avec tant de soin que ce riche qui souffroit dans les enfers avoit été vêtu de pourpre et de fin lin (1). C'est la vaine gloire qui inspire

(1) Il y avoit, dit Notre-Seigneur, un riche qui étoit vêtu de pourpre et de fin lin, et qui

---

Ergo in exteriori cultu potest esse virtus et vitium.

(CONCLUSIO. — Cùm circa exteriorem apparatum et ornatum multipliciter vitium esse contingat, varias quoque circa eumdem virtutes esse consequitur.)

Respondeo dicendum, quòd in ipsis rebus exterioribus quibus homo utitur, non est aliquod vitium, sed ex parte hominis qui immoderatè utitur eis. Quæ quidem immoderantia potest esse dupliciter. Uno quidem modo, per comparationem ad consuetudinem hominum cum quibus aliquis vivit; unde dicit Augustinus in III. *Confess.* (cap. 8) : « Quæ contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt, ut pactum inter se civitatis aut gentis consuetudine vel lege firmatum, nullius civis aut peregrini libidine violetur; turpis enim omnis pars est suo universo non congruens. » Alio modo, potest esse immoderantia in usu talium rerum ex inordinato affectu utentis; ex quo quandoque contingit quòd homo nimis libidinosè talibus utatur, sive secundùm consuetudinem eorum cum quibus vivit, sive præter eorum consuetudinem : unde Augustinus dicit in III. *De doctrina Christ.* (cap. 12) : « In usu rerum abesse oportet libidinem, quæ non solùm ipsâ eorum inter quos vivit consuetudine nequiter abutitur, sed etiam sæpè fines ejus egressa, fœditatem suam, quæ inter claustra morum solemnium latitabat, flagitiosissimâ eruptione manifestat. » Contingit autem ista ordinatio affectûs tripliciter, quantum ad superabundantiam. Uno modo, per hoc quòd aliquis ex superfluo cultu vestium hominum gloriam quærit, prout scilicet vestes et alia hujusmodi pertinent ad quemdam ornatum : unde Gregorius dicit in quadam Homilia : « Sunt nonnulli qui cultum subtilium pretiosarumque vestium non putant esse peccatum. Quod si culpa non esset, nequaquam sermo Dei tam vigilanter exprimeret quòd dives qui torquebatur apud inferos, bysso et purpurâ indutus fuisset. Nemo quippe vestimenta pretiosa (scilicet excedentia

ce goût de magnificence. » La seconde cause est l'amour des délices, le soin exagéré du corps. La troisième est une trop grande sollicitude pour ces futilités. Aussi Andronic oppose-t-il à cela trois vertus : l'humilité, qui exclut l'ostentation, car « l'humilité, dit-il, évite tout excès dans les dépenses et les apprêts; » l'honnête suffisance, qui exclut l'amour des délices, car « elle se contente, dit-il encore, de ce qui est convenable et nécessaire à la vie, » ce qui rappelle cette parole de saint Paul, I. *Tim.*, *ult.* : « Contentons-nous d'avoir de quoi nous nourrir et nous vêtir; » enfin la simplicité, qui exclut toute inquiétude superflue, « car elle s'accommode toujours de ce qui lui arrive. » Quant aux péchés que l'on peut commettre par défaut, par manque de soin dans l'ornement extérieur, ils ont deux causes : la négligence ou la mollesse, « qui fait, dit le Philosophe, *Ethic.*, VII, qu'on laisse traîner ses vêtements à terre pour ne point se donner la peine de les relever; » et la vaine gloire qui cherche à gagner l'estime des hommes par une apparence d'austérité et d'humilité. « L'orgueil, dit saint Augustin, *De serm. Domini in monte*, II, 12 ou 19, ne se montre pas seulement dans la richesse et l'éclat des vêtements; il se cache aussi sous des habits sordides, et il est alors d'autant plus dangereux, qu'il trompe en feignant de servir Dieu. » Le Philosophe dit également, *Ethic.*, IV, que « l'excès et le manque de soin sont tous deux une marque d'orgueil. »

dînoit chaque jour splendidement. Il y avoit aussi un mendiant couvert d'ulcères, nommé Lazare, qui se tenoit à sa porte, désirant se rassasier des miettes qui tomboient de la table du riche, et personne ne lui en donnoit. » *Luc*, XVI, 19 et suiv. Notre-Seigneur ne fait con-

---

proprium statum) nisi ad inanem gloriam quærit. » Alio modo, secundùm quòd homo per superfluum cultum vestium quærit delicias, secundùm quòd vestis ordinatur ad corporis fomentum. Tertiò, secundùm quòd nimiam sollicitudinem apponit ad exteriorem vestium cultum, etiamsi non sit aliqua inordinatio ex parte finis. Et secundùm hoc, Andronicus ponit tres virtutes circa exteriorem cultum, scilicet *humilitatem*, quæ excludit intentionem gloriæ, unde dicit quòd « humilitas est habitus non superabundans in sumptibus et præparationibus; » et *per se sufficientiam*, quæ excludit intentionem deliciarum, unde dicit quòd « per se sufficientia est habitus contentus quibus oportet, et determinativa eorum quæ ad *vivere* conveniunt » (secundùm illud Epist. I. *ad Timoth.*, ult. : « Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus); » et *simplicitatem*, quæ excludit superfluam sollicitudinem talium, unde dicit quòd « simplicitas est habitus contentus his quæ contingunt (1). » Ex parte autem defectûs, similiter potest esse duplex inordinatio per affectum. Uno quidem modo, ex negligentia hominis qui non adhibet studium vel laborem ad hoc quòd exteriori cultu utatur secundùm quòd oportet : unde Philosophus dicit in VII. *Ethic.* (2), quòd « ad mollitiem pertinet quòd aliquis trahat vestimentum per terram, ut non laboret elevando ipsum. » Alio modo, ex eo quòd ipsum defectum exterioris cultûs ad gloriam ordinat : unde dicit Augustinus in lib. *De serm. Domini in monte* (lib. II, cap. 12 sive 19) : « Non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse jactantiam, et eo periculosiorem, quòd sub nomine servitutis Dei decipit. » Et Philosophus dicit in IV. *Ethicor.*, quòd « superabundantia et inordinatus defectus ad jactantiam pertinet.

(1) Ex græca phrasi secundùm quam ἐνδεχόμενα, sive *contingentia*, pro quibuslibet promiscuè obviis usurpantur.

(2) Ut cap. 8, græco-lat., videre est, vel cap. 7 in antiquis, et apud S. Thomam lect. 7; sed in Coloniensi editione ad marginem ineptissimè *lib.* 2.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique l'ornement extérieur ne vienne pas de la nature, c'est cependant à la raison naturelle qu'il appartient de le régler. Nous avons donc aussi une aptitude naturelle pour cette vertu.

2° Les personnes constituées en dignité, les ministres de Dieu portent des habits plus riches, non par orgueil, mais pour marquer l'excellence de leur ministère et du culte divin. Cette recherche n'est donc point en eux condamnable, puisqu'elle n'a pour cause ni l'ostentation, ni une délicatesse trop grande. Mais pour les autres, « tout ce qui passe la coutume des honnêtes gens au milieu desquels on vit, dit saint Augustin, *De doctr. Christ.*, III, 12, se rapporte à l'un de ces deux vices. » Il peut y avoir également un péché dans le défaut de soin, si l'on porte des vêtements vils pour attirer l'attention, pour se préférer aux autres. Mais si on le fait par humilité, par mortification, cela rentre au contraire dans la vertu de tempérance. « Toutes les fois, dit saint Augustin, *ibid.*, que l'on sort ainsi des usages reçus, c'est ou par tempérance, ou par un sentiment blâmable. » Au reste, les vêtements humbles conviennent principalement à ceux qui exhortent, de parole et d'exemple, les hommes à la pénitence, comme firent les prophètes dont parle ici saint Paul. « Celui qui prêche la pénitence, dit la Glose, *Matth.*, III, doit porter un habit de pénitence. »

3° L'ornement extérieur de l'homme est un indice de la condition humaine; c'est pourquoi l'excès, le défaut et le milieu peuvent en ceci rentrer dans la vertu de vérité, à laquelle le Philosophe donne pour objet de montrer exactement l'état de l'homme soit dans les paroles, soit dans les faits.

noître d'autres causes de la condamnation du mauvais riche, que la magnificence de ses habits et de ses repas, et son défaut de charité.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis ipse cultus exterior non sit à natura, tamen ad naturalem rationem pertinet ut exteriorem cultum moderetur. Et secundùm hoc nati sumus hanc virtutem suscipere quæ exteriorem cultum moderatur.

Ad secundum dicendum, quòd illi qui in dignitatibus constituuntur, vel etiam ministri altaris pretiosioribus vestibus quàm cæteri induuntur, non propter sui gloriam, sed ad significandum excellentiam sui ministerii vel cultûs divini : et ideo in eis non est vitiosum. Unde Augustinus dicit, III. *De doctrina christ.* (cap. 12) : « Quisquis sic utitur exterioribus rebus, ut metas consuetudinis bonorum inter quos versatur, excedat, aut aliquid significat, aut flagitiosus est; » dum scilicet propter delicias aut ostentationem talibus utitur. Similiter etiam ex parte defectûs contingit esse peccatum; non tamen semper qui vilioribus quàm cæteri vestibus utitur, peccat. Si enim hoc faciat propter jactantiam vel superbiam, ut se cæteris præferat, vitium superstitionis est. Si autem hoc faciat propter macerationem carnis vel humiliationem spiritûs, ad virtutem temperantiæ pertinet. Unde Augustinus dicit in lib. III. *De doctr. christ.* (c. 12) : « Quisquis restrictiùs rebus prætereuntibus utitur quàm se habent mores eorum cum quibus vivit, aut temperans aut superstitiosus est. » Præcipuè autem competit vilibus vestimentis uti his qui alios et verbo et exempload pœnitentiam hortantur, sicut fecerunt Prophetæ, de quibus Apostolus ibi loquitur. Unde quædam Glossa dicit, *Matth.*, III : « Qui pœnitentiam prædicat, habitum pœnitentiæ prætendit. »

Ad tertium dicendum, quòd hujusmodi exterior cultus indicium quoddam est conditionis humanæ. Et ideo *excessus*, et *defectus*, et *medium*, in talibus reduci possunt ad virtutem *veritatis*; quam Philosophus ponit circa facta et dicta quibus aliquid de statu hominis significatur.

ARTICLE II.

Les femmes peuvent-elles s'orner sans commettre un péché mortel?

Il paroît que les femmes ne peuvent s'orner sans péché mortel. 1° Tout ce qui viole la loi divine est un péché mortel. Or, il y a un précepte divin qui défend aux femmes de s'orner; car saint Pierre dit dans sa première Epître, III : « Que les femmes n'aient pas trop de soin de leur chevelure, de leurs bracelets d'or, ni de leurs vêtements. » Sur quoi la Glose ajoute avec saint Cyprien : « Celles qui sont vêtues de pourpre et de soie ne sauroient se revêtir sincèrement de Jésus-Christ; les perles, les joyaux, les bijoux font perdre les véritables ornements de l'ame et du corps; » ce qui ne peut avoir lieu sans péché mortel. L'ornement des femmes est donc une faute grave.

2° On lit dans saint Cyprien, *De habitu Virginum* : « On doit avertir non-seulement les vierges ou les veuves, mais les épouses, et en général toutes les femmes, de ne point altérer ni corrompre l'œuvre de Dieu en fardant leur visage, et teignant en noir leurs cheveux ou leurs sourcils, en employant le jaune pour faire ressortir leurs traits. » Et il ajoute : « C'est mettre la main sur Dieu que de vouloir refaire ce qu'il a fait; c'est s'attaquer à son œuvre et altérer la vérité. Comment pourrez-vous voir Dieu avec des yeux que le diable a souillés? Vous avez pris parti pour votre ennemi, vous brûlerez avec lui; » ce qui ne peut s'entendre que d'un péché mortel. L'ornement des femmes est donc gravement coupable.

3° Il est défendu aux femmes de changer les vêtements de leur sexe, aussi bien que de mettre de l'excès dans leur parure. Or, le premier cas est un péché, selon ce passage du Deutéronome, XXII, 5 : « Que la

---

ARTICULUS II.

Utrùm ornatus mulierum sit sine peccato mortali.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd ornatus mulierum non sit sine peccato mortali. Omne enim quod est contra præceptum divinæ legis, est peccatum mortale. Sed ornatus mulierum est contra præceptum divinæ legis. Dicitur enim I. *Petr.*, III : « Quarum (scilicet mulierum) non sit extrinsecùs capillatura aut circumdatio auri, aut indumenti vestimentorum cultus. » Unde dicit Glossa Cypriani : « Serico et purpurâ indutæ, Christum sincere induere non possunt : Auro et margaritis adornatæ et monilibus, ornamenta mentis et corporis perdiderunt. » Sed hoc non sit nisi per peccatum mortale. Ergo ornatus mulierum non potest esse sine peccato mortali.

2. Præterea, Cyprianus dicit in libro de habitu virginum : « Non virgines tantùm aut viduas, sed et nuptas puto et omnes omnino fœminas admonendas, quòd opus Dei et facturam ejus et psalma adulterare nullo modo debeant, adhibito flavo colore, vel nigro pulvere, vel rubore, aut quolibet lineamenta nativa corrumpente medicamine. » Et postea subdit : « Manus Deo inferunt, quando illud quod ille formavit, reformare contendunt : impugnatio est divini operis, prævaricatio est veritatis, Deum videre non poteris, quando oculi tibi non sunt quos Deus fecit, sed quos diabolus infecit, De inimico tuo compta, cum illo pariter arsura. » Sed hoc non debetur nisi peccato mortali. Ergo ornatus mulierum non est sine peccato mortali.

3. Præterea, sicut non congruit mulieri quòd veste virili utatur, ita etiam ei non competit quòd inordinato ornatu utatur. Sed primum est peccatum. Dicitur enim *Deut.*, XXII : « Non induatur mulier veste virili, nec vir veste mu-

femme ne porte pas les habits de l'homme, ni l'homme ceux de la femme (1). » L'excès dans la parure doit donc être également un péché mortel.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire; sans quoi il faudroit soutenir que les ouvriers qui préparent ces ornements commettent toujours des péchés mortels; ce qui n'est pas.

(Conclusion. — Il n'est pas défendu aux femmes de s'orner pour plaire à leurs maris; mais quand elles le font par vanité ou par concupiscence, elles ne sont pas exemptes de péché.)

Il en est de la parure des femmes comme des ornements extérieurs dont nous avons parlé dans l'article précédent, avec cette différence pourtant que la première provoque les hommes à la luxure, selon ce passage des Proverbes, VII : « Voici que la femme s'avance parée comme une courtisanne, cherchant à séduire les ames. » Il n'est pas cependant défendu à l'épouse de vouloir plaire à son mari, de peur que, venant à la mépriser, il ne tombe dans l'adultère. C'est pourquoi saint Paul dit, I. *Cor.*, VII : « La femme qui est mariée pense aux choses du monde, afin de plaire à son mari. » Mais quant aux femmes qui ne sont point mariées et qui ne veulent point se marier, ou qui ne peuvent l'être, elles ne sauroient sans péché désirer de plaire aux hommes et d'attirer leurs regards, car c'est les exciter à pécher. C'est donc une faute grave de se parer pour provoquer à la concupiscence. Mais quand on ne le fait que par légèreté, par vanité, pour satisfaire l'amour-propre, le péché peut quelquefois n'être que véniel. Ceci s'applique aux hommes aussi bien qu'aux femmes. Saint Augustin écrivoit à Possidius, *Epist.* LXXIII : « Ne soyez pas trop

(1) « La femme, dit le Deutéronome, ne prendra point un habit d'homme, ni l'homme un habit de femme; car celui qui le fait est *abominable* devant Dieu. » Ce qui montre que c'étoit alors un péché mortel, à cause des superstitions des Gentils, qui changeoient les vêtements de chaque sexe, dans certaines cérémonies idolâtriques.

---

liebri. » Ergo etiam videtur quòd superfluus ornatus mulierum sit peccatum mortale.

Sed contra est, quia secundùm hoc videretur quòd artifices hujusmodi ornamenta præparantes mortaliter peccarent.

(Conclusio. — Quanquam mulierum ornatus ad placendum viris suis peccatum non sit, ad concupiscentiam tamen et vanitatem relatus, culpâ non vacat.)

Respondeo dicendum, quòd circa ornamenta mulierum sunt eadem attendenda quæ supra communiter dicta sunt (art. 1), circa exteriorem cultum; et insuper quiddam aliud speciale; quòd scilicet muliebris cultus viros ad lasciviam provocat; secundùm illud *Proverb.*, VII : « Ecce mulier occurrit illi ornatu meretricio, præparata ad decipiendas animas. » Potest tamen mulier licitè operam dare ad hoc quòd viro suo placeat, ne per ejus contemptum in adulterium labatur : unde dicitur I. *ad Cor.*, VII, quòd « mulier quæ nupta est, cogitat quæ sunt mundi, quomodo placeat viro. » Et ideo si mulier conjugata ad hoc se ornet ut viro suo placeat, potest hoc facere absque peccato. Illæ autem mulieres quæ viros non habet nec volunt habere, vel sunt in statu non habendi, non possunt absque peccato appetere placere virorum aspectibus ad concupiscendum; quia hoc est dare eis incentivum peccandi. Et si quidem hac intentione se ornent, ut alios provocent ad concupiscentiam, mortaliter peccant. Si autem ex quadam levitate, vel etiam ex quadam vanitate propter jactantiam quamdam, non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale. Et eadem ratio, quantum ad hoc, est de viris : unde Augustinus dicit in

prompt à blâmer l'usage des bijoux et des riches habits, à moins qu'il ne s'agisse de personnes qui, n'étant pas mariées ni ne voulant pas se marier, ne doivent songer qu'à plaire à Dieu. Soyez indulgent pour les gens du monde, les époux, qui doivent chercher à se plaire mutuellement. Toutefois, défendez aux femmes de rester la tête nue, car l'Apôtre leur ordonne de se voiler, et d'ailleurs cela ne convient point aux femmes mariées. » On pourroit cependant, même en ce cas, excuser de péché les femmes qui ne font point cela par vanité, mais parce que c'est l'usage du pays, quoiqu'on ne doive point approuver en soi cette coutume.

Je réponds aux arguments : 1° La Glose explique cette défense de saint Pierre : « Des femmes qui, méprisant leurs maris tombés dans la tribulation, se paroient pour plaire à d'autres hommes. » Saint Cyprien parle également dans le même sens; mais il ne défend pas aux épouses de s'orner pour plaire à leurs maris, pour les détourner de l'adultère. Saint Paul dit en effet, I. *Tim.*, II : « Que les femmes se parent avec pudeur et sobriété; qu'elles ne tressent point leurs cheveux; qu'elles ne portent point d'or, ni de perles, ni d'habits précieux. » Ce qui prouve qu'il n'interdit point les parures modestes, mais les ornements recherchés, indécents et impudiques.

2° Le fard dont parle saint Cyprien est une espèce de mensonge qui n'est point exempt de péché. Saint Augustin dit aussi dans sa Lettre à Possidius, que nous avons déjà citée : « C'est une tromperie qui sent l'adultère, de se servir de fard pour paroître plus rouge ou plus blanche. Je ne doute pas que les maris eux-mêmes n'aiment point à être trompés ainsi; et ce n'est qu'à cause d'eux que l'on tolère la parure des femmes. » Se farder n'est cependant un péché mortel que quand on le fait par con-

---

Epist. ad Possidium (scilicet Epist. LXXIII) : « Nolo ut de ornamentis auri vel vestis præproperam habeas in prohibendo sententiam, nisi in eos qui neque conjugati, neque conjugari cupientes, cogitare debeant quomodo placeant Deo. Illi autem cogitant quæ sunt mundi, quomodo placeant vel viri uxoribus, vel mulieres maritis; nisi quòd capillos nudare fæminas, quas etiam caput velare Apostolus jubet, nec maritatas decet. » In quo tamen casu possent aliquæ à peccato excusari, quando hoc non fieret ex aliqua vanitate; sed propter contrariam consuetudinem; quamvis talis consuetudo non sit laudabilis.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Glossa ibidem dicit : « mulieres eorum qui in tribulatione erant, contemnebant viros; et ut aliis placerent, se pulchrè ornabant; quod fieri Apostolus prohibet : » in quo etiam casu loquitur Cyprianus. Non autem prohibet mulieribus conjugatis ornati ut placeant viris, ne detur eis occasio peccandi cùm aliis : unde Apostolus I. *ad Timoth.*, II, dicit : « Mulieres in habitu ornato, cùm verecundia et sobrietate ornantes se, non in tortis crinibus, aut auro, aut margaritis, aut veste pretiosa. » Per quod datur intelligi quòd sobrius et moderatus ornatus non prohibetur mulieribus; sed superfluus et inverecundus et impudicus.

Ad secundum dicendum, quòd mulierum fucatio de qua Cyprianus loquitur, est quædam species fictionis; quæ non potest esse sine peccato. Unde Augustinus dicit in *Epist. ad Possidium* (ubi suprà) : « Fucari pigmentis, quò vel rubicundior vel candidior appareat, adulterina fallacia est; quia non dubito etiam ipsos maritos se nolle decipi; quibus solis (scilicet maritis) permittendæ sunt feminæ ornari, secundùm veniam, non secundùm imperium. » Non semper tamen talis fucatio est cum peccato mortali, sed solùm quando sit propter lasciviam, vel in Dei contemptum : in quibus ca-

cupiscence ou par mépris de Dieu : ce qui est le cas dont parloit saint Cyprien. Il faut encore distinguer celles qui se fardent pour se donner une beauté qu'elles n'ont pas, de celles qui veulent cacher ainsi quelque défaut ou quelque infirmité, car ce dernier cas n'est pas défendu. « Il faut entourer de plus d'honneur, dit saint Paul, I. *Cor.*, XII, les parties de notre corps qui en ont le plus besoin. »

3° Nous avons dit à l'article précédent qu'on devoit régler l'ornement extérieur d'après l'usage du pays et la condition de la personne; c'est pourquoi il n'est pas permis de porter d'autres vêtements que ceux de son sexe, d'autant plus que c'est une cause de licence. La loi en avoit fait une défense spéciale, parce que les gentils avoient introduit cet usage pour certaines cérémonies de leur culte. Il n'y a point cependant de péché à porter les vêtements d'un autre sexe pour échapper aux ennemis, ou parce qu'on n'en a pas d'autres, ou pour tout autre motif raisonnable.

4° Il n'est pas permis de pratiquer un art qui a pour but de fabriquer des objets dont on ne peut se servir sans péché, parce que c'est fournir directement une occasion d'offenser Dieu. Mais s'il s'agit d'objets dont on peut faire un usage bon ou mauvais, comme les épées, les flèches, etc., la pratique de ces sortes d'arts n'est point illicite. Ce sont même les seuls qui méritent le nom d'arts; car, dit saint Jean Chrysostôme, *super Matth.*, hom. L, « on ne doit appeler ainsi que ceux qui fournissent les objets nécessaires à la vie. » Cependant le prince, selon Platon, peut défendre les arts, même licites, dont on fait généralement un mauvais usage. Mais pour les ornements des femmes, comme ils peuvent servir à plaire à leurs maris, à conserver la décence de leur état, les ouvriers qui les

---

sibus loquitur Cyprianus. Sciendum tamen quòd aliud est fingere pulchritudinem non habitam, et aliud occultare turpitudinem ex aliquo casu provenientem, putà ægritudine, vel aliquo hujusmodi; hoc enim est licitum. Quia secundùm Apostolum I. *ad Cor.*, XII : « Quæ putamus ignobiliora membra esse corporis, his honorem abundantiorem circumdamus. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), cultus exterior debet competere conditioni personæ secundùm communem consuetudinem. Et ideo de se vitiosum est quòd mulier utatur veste virili, aut è converso, et præcipuè quia hoc potest esse causa lasciviæ; et specialiter prohibetur in lege; quia gentiles tali mutatione habitûs utebantur ad idololatriæ superstitionem. Potest tamen quandoque hoc fieri sine peccato propter aliquam necessitatem, vel causâ se occultandi ab hostibus, vel propter defectum alterius vestimenti, vel propter aliquid hujusmodi.

Ad quartum dicendum, quòd si qua pars est ad faciendum aliqua opera quibus homines uti non possunt absque peccato, per consequens artifices talia faciendo peccarent; utpote præbentes directè aliis occasionem peccandi; putà si quis fabricaret idola aliqua ad cultum idololatriæ pertinentia. Si qua verò ars sit cujus operibus homines possunt bene et malè uti; sicut gladii, sagittæ, et alia hujusmodi; usus talium artium non est peccatum : et hæ solæ *artes* sunt dicendæ. Unde Chrysostomus dicit *super Matth.* (homil. L) : Eas solas *artes* oportet vocare, quæ necessariorum et eorum quæ continent vitam nostram, sunt tributivæ et constructivæ. » Si tamen operibus alicujus artis ut pluries aliqui malè utantur, quamvis de se non sint illicitæ, sunt tamen per officium Principis à civitate extirpandæ, secundùm documenta Platonis. Quia ergo mulieres licitè se possunt ornare, vel ut conservent decentiam sui statûs, vel etiam aliquid superaddere, ut placeant viris;

fabriquent ne sauroient être coupables, à moins toutefois qu'ils n'inventent des parures trop recherchées et inutiles. « Il ne faut pas, dit saint Jean Chrysostôme, *ibid.*, faire d'un art utile un instrument de luxure. »

QUESTION CLXX.

Des préceptes de la tempérance.

Terminons ce traité en parlant des préceptes de la tempérance.

Nous examinerons : 1° Les préceptes de la tempérance même; 2° ceux de ses parties.

ARTICLE I.

Les préceptes de la tempérance sont-ils convenablement indiqués dans la loi divine?

Il paroît que la loi divine ne donne pas convenablement les préceptes de la tempérance. 1° La force est, comme nous l'avons vu, quest. CXLI, art. 8 et I, II, quest. LXVI, art. 4, une vertu qui l'emporte sur la tempérance. Or, il n'est point question de la force dans le décalogue, qui renferme les principaux préceptes de la loi. Il ne devroit donc pas s'y trouver une prohibition de l'adultère, qui est opposé à la tempérance, comme nous l'avons dit, quest. CXLIV, art. 8.

2° La tempérance ne règle pas seulement les plaisirs de la chair, elle modère encore ceux du boire et du manger. Or, on ne trouve dans le

---

consequens est quòd artifices talium ornamentorum non peccant in usu talis artis : nisi fortè inveniendo aliqua superflua et curiosa. Unde Chrysostomus dicit *super Matth.* (ubi suprà) quòd « etiam ab arte calceorum et textorum multa abscindere oportet : et enim artem ad luxuriam deduxerunt necessitate superatâ curiositatem arti malè commiscentes. »

QUÆSTIO CLXX.

De præceptis temperantiæ, in duos articulos divisa.

Postea considerandum est de præceptis temperantiæ.

Et 1° de præceptis ipsius temperantiæ. 2° De præceptis partium ejus.

ARTICULUS I.

Utrùm præcepta temperantiæ convenienter in lege divina tradantur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd præcepta temperantiæ inconvenienter in lege divina tradantur. Fortitudo enim est potior virtus quàm temperantia, ut supra dictum est (qu. 141, art. 8, ut et 1, 2, qu. 66, art. 4). Sed nullum præceptum fortitudinis ponitur inter præcepta decalogi, quæ sunt potiora legis præcepta. Ergo inconvenienter inter præcepta decalogi ponitur prohibitio adulterii; quod contrariatur temperantiæ, ut ex supradictis patet (qu. 154, art. 8).

2. Præterea, temperantia non est solùm circa venerea, sed etiam circa delectationem ciborum et potuum. Sed inter præcepta decalogi non

(1) De his etiam 1, 2, qu. 100, art. 11, ad 3.

décalogue aucune défense concernant les plaisirs de la table, ni d'autre espèce de luxure que l'adultère. Celui-ci ne devroit donc pas non plus y être défendu, puisqu'il appartient aux plaisirs de la chair.

3° L'intention du législateur est moins de défendre le vice que de faire pratiquer la vertu, car on ne défend l'un que pour conduire à l'autre. Or, les préceptes du décalogue sont les plus importants dans la loi divine. Ils devroient donc renfermer quelque précepte affirmatif et direct touchant la vertu de tempérance, plutôt qu'une défense de l'adultère, qui lui est directement contraire.

Mais à ceci s'oppose l'autorité de la sainte Ecriture, *Exode*, XX, *Décalogue* (1).

(Conclusion. — Le décalogue devoit contenir un précepte qui concernât la tempérance, principalement touchant l'adultère, afin d'en réprimer non-seulement l'acte, mais jusqu'au désir.)

« La charité, dit l'Apôtre, I. *Tim.*, I, est la fin de la loi, » et nous y sommes conduits par deux préceptes, qui regardent l'amour de Dieu et celui du prochain. Le décalogue devoit donc renfermer les préceptes qui tendent le plus directement à l'amour de Dieu et à celui du prochain. Or, parmi les vices opposés à la tempérance qui blessent davantage l'amour du prochain, se trouve l'adultère, par lequel on usurpe un bien qui ne vous appartient pas, en abusant de la femme d'autrui. L'adultère devoit donc être défendu dans le décalogue, afin d'en réprimer non-seulement l'acte, mais jusqu'au désir.

Je réponds aux arguments : 1° Parmi les vices opposés à la force, il n'y en a pas un seul qui blesse plus l'amour du prochain que l'adultère,

(1) Le décalogue ne défend directement que l'adultère, soit en acte, soit en désir, parmi les vices opposés à la tempérance; mais il défend indirectement la colère qui conduit sou-

prohibetur aliquod vitium pertinens ad delectationem ciborum et potuum, neque etiam pertinens ad aliquam aliam speciem luxuriæ. Ergo neque etiam debet poni aliquod præceptum prohibens adulterium, quod pertinet ad delectationem venereorum.

3. Præterea, principalius est in intentione legislatoris inducere ad virtutes, quàm vitia prohibere : ad hoc enim vitia prohibentur, ut virtutum impedimenta tollantur. Sed præcepta decalogi sunt principaliora in lege divina. Ergo inter præcepta decalogi magis debuit poni præceptum aliquod affirmativum directè inducens ad virtutem temperantiæ, quàm præceptum negativum prohibens adulterium, quòd ei directè opponitur.

In contrarium est authoritas Scripturæ (in Decalogo *Exod.*, XX).

(Conclusio. —Inter præcepta decalogi debuit temperantiæ præceptum, præcipuè de adulterio, apponi ; non modo secundùm quòd opere exercetur, sed etiam secundùm quòd corde concupiscitur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Apostolus dicit I. *ad Timoth.*, I, « finis præcepti charitas est ; » ad quam duobus præceptis inducimus, pertinentibus ad dilectionem Dei et proximi. Et ideo illa præcepta in decalogo ponuntur, quæ directiùs ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Inter vitia autem temperantiæ opposita maximè dilectioni proximi, videtur opponi adulterium per quod aliquis usurpat sibi rem alienam ; abutendo scilicet uxore proximi. Et ideo inter præcepta præcipuè prohibetur adulterium, non solùm secundùm quòd opere exercetur, sed etiam secundùm quòd corde concupiscitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd inter species vitiorum quæ opponuntur fortitudini, nulla est quæ ita directè contrarietur dilectioni pro-

qui est opposé à la tempérance. Cependant l'audace, qui est un vice de la force, est quelquefois une cause d'homicide, et se trouve par là implicitement défendue dans le décalogue. « Ne va pas avec l'audacieux, dit la sainte Ecriture, *Eccles.*, VIII, de peur qu'il ne décharge sur toi sa colère. »

2° L'adultère blesse plus l'amour du prochain que la gourmandise, ou même toute autre espèce de luxure. Ainsi le stupre offense moins le père de la jeune fille, que l'adultère n'offense le mari, qui a sur le corps de sa femme un droit que celle-ci lui a donné, et que le père n'a jamais eu.

3° Les préceptes du décalogue sont les principes généraux de la loi divine : ils doivent donc s'appliquer à tous. Or, on ne pouvoit donner sur la tempérance des préceptes affirmatifs qui fussent généraux, car son usage varie selon les temps, les lois et les coutumes des hommes, comme le remarque saint Augustin, *De bono conjugali*.

ARTICLE II.

La loi divine donne-t-elle convenablement les préceptes qui regardent les vertus annexées à la tempérance?

Il paroît que la loi divine ne donne pas convenablement les préceptes qui regardent les vertus annexées à la tempérance. 1° Les préceptes du décalogue sont les principes généraux de la loi divine. Or, « l'orgueil, dit l'Ecclésiastique, X, est le commencement de tout péché. » Il devroit donc y avoir dans le décalogue un précepte qui défendît l'orgueil.

vent à l'homicide ; l'orgueil qui détourne du culte dû à Dieu, et du respect dû aux parents; et enfin tout ce qui peut exciter à l'adultère, comme les parures immodestes, les plaisirs de la table qui donnent tant de force aux convoitises de la chair, etc.

---

ximi sicut adulterium, quod est species luxuriæ, quæ temperantiæ contrariatur. Et tamen vitium audaciæ, quod opponitur fortitudini, quandòque solet esse causa homicidii ; quod inter præcepta decalogi prohibetur. Dicitur enim *Eccles.*, VIII : « Cum audace non eas in via, ne fortè gravet mala sua in te (1). »

Ad secundum dicendum, quòd gula non directè opponitur dilectioni proximi, sicut adulterium ; neque etiam aliqua alia species luxuriæ. Non enim tanta sit injuria patri per stuprum virginis quæ non est ejus connubio deputata ; quanta fit injuria viro per adulterium, cujus corporis potestatem ipse habet, non uxor.

Ad tertium dicendum, quòd præcepta decalogi, ut supra dictum est (qu. 122), sunt quædam universalia divinæ legis principia : unde oportet ea esse communia. Non poterant autem aliqua præcepta communia affirmativa de temperantia dari ; quia usus ejus variatur secundùm diversa tempora ; sicut Augustinus dicit in lib. *De bono conjugali*, et secundùm diversas hominum leges et consuetudines.

ARTICULUS II.

Utrùm convenienter tradantur in divina lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter tradantur in divina lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ. Præcepta enim decalogi, ut dictum est (art. 1, ad 3), sunt quædam universalia principia totius legis divinæ. Sed superbia « est initium omnis peccati, » ut dicitur *Eccles.*, X. Ergo inter præcepta decalogi debuit aliquod poni prohibitivum superbiæ.

(1) Quod sic explicant quidam : *Ne fortè sis particeps periculorum in quæ illum nimia temeritas et audacia conjiciet;* sed simpliciter 70, ἵνα μὴ βαρύνηται κατὰ σοῦ · *Ne gravetur contra te,* vel ne tibi nimiùm sit molestus et gravis, rixas intemperantes excitando.

2° On doit trouver dans le décalogue les préceptes qui conduisent le plus directement à l'accomplissement de la loi, puisque ce sont les principaux. Or, l'humilité, qui soumet l'homme à Dieu, porte principalement à l'observation de la loi, en sorte que l'obéissance est regardée comme un degré de cette vertu. On peut en dire autant de la douceur, qui incline l'homme à recevoir la sainte Ecriture, au sentiment de saint Augustin, *De doctr. Christ.*, II, 7. Le décalogue eût donc dû prescrire l'humilité et la douceur.

3° Il a été dit précédemment que l'adultère étoit défendu dans le décalogue, parce qu'il blessoit l'amour du prochain. Or, les mouvements déréglés du corps, les gestes immodestes, le blessent également, selon cette parole de saint Augustin, *in Regula* : « Qu'il n'y ait rien dans vos mouvements qui offense les regards d'autrui. » Le décalogue eut donc dû défendre aussi les mouvements déréglés.

Mais à ceci s'oppose l'autorité de la sainte Ecriture (1).

(Conclusion. — Il étoit convenable qu'il y eut des préceptes de la tempérance et des vertus qui s'y rapportent.)

On peut envisager les vertus annexées à la tempérance, soit en elles-mêmes, soit dans leurs effets. Considérées en elles-mêmes, elles ne se rapportent point directement à l'amour de Dieu et du prochain, mais à la modération que l'homme exerce sur lui-même. Dans leurs effets, au

(1) Voici quelques passages de la sainte Ecriture qui se rapportent à la tempérance : « Soyez sobres et vigilants, dit saint Pierre, parce que votre ennemi rôde autour de vous pour vous dévorer. » I. *Petr.*, V, 8. « Que les vieillards, dit saint Paul, soient sobres, chastes... Que les femmes soient également prudentes, chastes, sobres. » I. *Tit.*, II, 2. « Montrons-nous en toutes choses de vrais ministres de Dieu, dans les jeûnes, la chasteté, la science, etc. » II. *Corinth.*, VI, 4. « Faites toutes vos actions avec douceur, » dit l'Ecclésiastique, III, 19. Et au chapitre X, 31 : « Conservez votre ame dans la douceur. » « Pratiquez la justice, dit saint Paul, I. *Timoth.*, VI, 11, la patience, la mansuétude, etc. » Et aux Colosses, III, 12 : « Revêtez-vous de l'humilité, de la modestie, de la patience, etc. »

---

2. Præterea, illa præcepta maximè debent in decalogo poni per quæ homines maximè inclinantur ad legis impletionem; quia videntur esse principalia. Sed per humilitatem (per quam homo Deo subjicitur) maximè videtur homo disponi ad observantiam divinæ legis; unde obedientia inter gradus humilitatis computatur, ut supra habitum est (qu. 161, art. 6). Et idem etiam videtur esse dicendum de mansuetudine per quam fit ut homo divinæ Scripturæ non contradicat, ut Augustinus dicit in II. *De doctrina Christ.* (cap. 7). Ergo videtur quòd de humilitate et mansuetudine aliqua præcepta in decalogo poni debuerunt.

3. Præterea, dictum est (art. 2), quòd adulterium in decalogo prohibetur, quia contrariatur dilectioni proximi. Sed etiam inordinatio exteriorum motuum, quæ contrariatur modestiæ, dilectioni proximi opponitur: unde Augustinus dicit in Regula : « In omnibus motibus vestris nihil fiat quod cujusquam offendat aspectum. » Ergo videtur quòd etiam hujusmodi inordinatio debuit prohiberi per aliquod præceptum decalogi.

In contrarium sufficit authoritas Scripturæ.

(Conclusio. — Conveniens fuit ut non solùm temperantiæ præcepta hominibus darentur, sed etiam de virtutibus illi annexis.)

Respondeo dicendum, quòd virtutes temperantiæ annexæ, dupliciter considerari possunt: uno modo, secundùm se : alio modo, secundùm suos effectus. Secundùm se quidem non habent directam habitudinem ad dilectionem Dei vel proximi, sed magis respiciunt quamdam moderationem eorum quæ ad ipsum hominem pertinent. Quantum autem ad effectus suos,

contraire, elles peuvent se rattacher à l'amour de Dieu et du prochain. Et c'est pourquoi l'on trouve dans le décalogue des préceptes qui défendent les effets des vices opposés aux parties de la tempérance. Ainsi la colère, qui est opposée à la douceur, conduit quelquefois à l'homicide, lequel est défendu dans le décalogue. Le manque de respect envers les parents peut provenir de l'orgueil, qui porte aussi tant d'hommes à violer les préceptes de la première Table (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'orgueil est le commencement du péché, mais il se cache dans le cœur, et tous les hommes ne se rendent pas compte de son déréglement. Il ne devoit donc pas être défendu dans les préceptes du décalogue, qui sont les premiers principes connus par eux-mêmes.

2° Les préceptes qui conduisent en soi à l'observation de la loi, supposent la préexistence de cette loi. Ils ne peuvent donc en être les premiers préceptes, et ne sauroient par là se trouver dans le décalogue.

3° Le déréglement des mouvements extérieurs offense le prochain, non pas en lui-même, comme l'homicide, l'adultère et le vol, qui sont interdits dans le décalogue; mais parce qu'ils sont les signes des mauvais sentiments intérieurs de l'homme, ainsi que nous l'avons dit déjà, quest. CLXVIII, art. 1.

(1) Les préceptes de la première Table de la loi comprennent les devoirs de l'homme envers Dieu, devoirs auxquels l'orgueil nous fait manquer si souvent : *Initium superbiæ hominis, apostatare a Deo. Eccles.*, X, 14.

---

possunt respicere dilectionem Dei vel proximi. Et secundùm hoc aliqua præcepta in decalogo ponuntur pertinentia ad prohibendum effectus vitiorum oppositorum temperantiæ partibus. Sicut ex ira (quæ opponitur mansuetudini) procedit interdum aliquis ad homicidium, quòd in decalogo prohibetur ; aut ad subtrahendum debitum honorem parentibus, quod etiam potest ex superbia provenire; ex qua etiam multi transgrediuntur præcepta primæ tabulæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd superbia est initium peccati, sed latens in corde ; cujus etiam inordinatio non perpenditur communiter ab omnibus. Unde ejus prohibitio non debuit poni inter præcepta decalogi, quæ sunt prima principia per se nota.

Ad secundum dicendum, quòd præcepta quæ per se inducunt ad observantiam legis, præsupponunt jam legem. Unde non possunt esse prima legis præcepta, ut in decalogo ponantur.

Ad tertium dicendum, quòd inordinatio exteriorum motuum non pertinet ad offensam proximi secundùm ipsam speciem actûs, sicut homicidium, adulterium, et furtum, quæ in decalogo prohibentur; sed solùm secundùm quòd sunt signa interioris inordinationis, ut supra dictum est (tum in corp. art., tum qu. 168, art. 1).

TRAITÉ DE LA PROPHÉTIE.

QUESTION CLXXI.

De l'essence de la prophétie (1).

Après avoir traité de chacune des vertus et des vices qui se rapportent généralement aux différentes conditions et aux états de tous les hommes, il nous faut parler maintenant des choses qui ne se rencontrent que dans quelques hommes en particulier. En examinant les habitudes et les actes de l'ame raisonnable, on y trouve la matière de trois divisions principales. Les graces gratuites forment la première, selon cette parole de saint Paul, I. *Corinth.*, XII : « Il y a des graces différentes : à l'un l'Esprit saint donne la parole de la sagesse; à l'autre, la parole de la science. » La seconde division se prend des divers genres de vie, c'est-à-dire de la vie active et de la vie contemplative, qui se distinguent par la différence

(1) Ce traité est en quelque sorte un abrégé de la théologie mystique, si peu connue de nos jours, et pourtant si utile pour la direction des ames particulièrement aimées de Dieu. Combien il est nécessaire de pouvoir distinguer les véritables visions et révélations divines, des fausses révélations par lesquelles le démon cherche à jeter le trouble dans le cœur des élus, ou à égarer leur esprit? Il sait merveilleusement se transformer en ange de lumière, et si une science véritable ne nous apprend à découvrir ses piéges, on y peut facilement tomber. Ce danger est surtout à craindre aujourd'hui, où il semble que l'enfer veuille ressusciter certaines hérésies par un faux mysticisme et des prestiges menteurs. Du reste il n'est pas moins important de connoître les diverses graces gratuites de Dieu, afin de ne point les rejeter avec une incrédulité opiniâtre lorsqu'il les accorde à ceux que l'on dirige, mais de les examiner avec prudence et maturité. Enfin ce traité sera d'un grand secours pour l'étude des saintes Ecritures, toutes remplies des visions des patriarches, des prophètes et des apôtres, et qui sont le recueil canonique des révélations divines. Il demande à être lu avec une profonde attention, car il renferme beaucoup de questions très-difficiles; et c'est pourquoi nous y avons multiplié les notes autant que nous l'avons pu.

TRACTATUS DE PROPHETIA.

QUÆSTIO CLXXI.

De prophetiæ essentia, in sex articulos divisa.

Postquam dictum est de singulis virtutibus et vitiis quæ pertinent ad omnium hominum conditiones et status; nunc considerandum est de his quæ specialiter ad aliquos homines pertinent. Invenitur autem differentia inter homines secundùm ea quæ ad habitus et actus animæ rationalis pertinent, tripliciter. Uno quidem modo, secundùm diversas gratias gratis datas; quia ut dicitur I. *ad Cor.*, XII : « Divisiones gratiarum sunt, et alii datur per spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ, » etc. Alia verò differentia est secundùm diversas vitas; activam scilicet, et contemplativam; quæ accipiuntur secundùm diversa operationum studia:

de leurs œuvres. C'est pourquoi saint Paul ajoute, *ibid.*, « qu'il y a des œuvres diverses. » Le genre d'actions de Marthe, qui étoit inquiète et attentive au service extérieur, ce qui se rapporte à la vie active, est en effet différent dans celui de Marie qui, se tenant aux pieds du Seigneur, écoutoit sa parole, *Luc*, X, ce qui se rapporte à la vie contemplative. La troisième division tire son origine des divers offices et états, d'après cette parole de saint Paul, *Ephes.*, IV : « Il a donné aux uns d'être apôtres, et aux autres d'être prophètes; à ceux-ci d'être évangélistes, et à ceux-là d'être pasteurs et docteurs. » Ainsi sont marqués les différents ministères, dont saint Paul dit, I. *Cor.*, XII : « Les ministères forment une autre division (1). »

Nous nous occuperons d'abord des graces gratuites dont les unes se rapportent à la connoissance, les autres à la parole ou au langage, les dernières à l'action. Toutes celles qui ont la connoissance pour objet, peuvent être comprises sous le nom de prophétie. La révélation prophétique embrasse en effet, non-seulement les événements futurs, mais les choses divines. Parmi celles-ci, les unes tiennent à la foi, et doivent être crues par tous les fidèles; les autres ont pour objet les plus profonds mystères, qui sont le domaine des hommes parfaits, et qui tiennent à la sagesse. Ce qui concerne les substances spirituelles, qui nous portent au bien ou au mal, rentre également dans la révélation prophétique, et forme ce que l'on appelle le discernement des esprits. Enfin la direction

(1) La division qu'établit ici notre saint auteur entre les graces gratuites, la vie active et contemplative, et les différents ministères de l'Eglise est donc entièrement tirée de saint Paul. « Il y a, dit l'Apôtre, diversité de graces; mais il n'y a qu'un même Esprit. Il y a diversité de ministères, mais il n'y a qu'un même Seigneur. Et il y a diversité d'opérations; mais il n'y a qu'un même Dieu qui opère tout en tous. » I. *Corinth.*, XII, 4, 5 et 6. Saint Paul les comprend parmi les dons spirituels que Dieu fait à son Eglise pour son accroissement et sa propagation : *De spiritualibus autem, nolo vos ignorare fratres.* Cette communauté d'origine et de but forme le lien qui unit entre elles des choses en apparence aussi différentes. Ce sont, comme le dit plus loin l'Apôtre, les fonctions diverses des membres d'un même corps.

---

unde et ibidem dicitur quòd « divisiones operationum sunt. » Aliud enim est studium operationis in Martha, quæ sollicita erat et laborabat circa frequens ministerium ; quod pertinet ad vitam activam : aliud autem est in Maria, quæ sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius ; quod pertinet ad contemplativam, ut habetur *Luc.*, X. Tertio modo, secundùm diversitatem officiorum et statuum ; prout dicitur *ad Ephes.*, IV : « Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios verò Evangelistas, alios autem Pastores et Doctores : » quod pertinet ad diversa ministeria, de quibus dicitur I. *ad Corinth.*, XII : « Divisiones ministrationum sunt. »

Est autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus occurrit consideratio prima, quòd quædam earum pertinent ad cognitionem, quædam verò ad locutionem, quædam verò ad operationem. Omnia verò quæ ad cognitionem pertinent, sub prophetia comprehendi possunt. Nam prophetica revelatio se extendit non solùm ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas; et quantum ad ea quæ proponuntur omnibus credenda, quæ pertinent ad fidem; et quantum ad altiora mysteria, quæ sunt perfectorum, quæ pertinent ad sapientiam. Est etiam prophetica revelatio de his quæ pertinent ad spirituales substantias, à quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur; quod pertinet ad discretionem spirituum. Extendit etiam se ad direc-

des actes humains, qui appartient à la science, est encore l'objet de la révélation prophétique (1).

Nous parlerons donc en premier lieu de la prophétie, et du ravissement ou de l'extase qui en est un degré.

La prophétie sera l'objet de quatre questions. Nous examinerons : premièrement, son essence; secondement, sa cause; troisièmement, le mode de la connoissance prophétique; quatrièmement, quelles sont les divisions de la prophétie.

Sur le premier point, nous rechercherons six choses. 1° La prophétie se rapporte-t-elle à la connoissance ? 2° Est-elle une habitude ? 3° A-t-elle seulement pour objet les futurs contingents ? 4° Le prophète connoît-il toutes les choses qui sont du domaine de la prophétie ? 5° Le prophète distingue-t-il ce qu'il apprend divinement de ce qu'il voit par son esprit propre ? 6° L'erreur peut-elle se mêler à la prophétie ?

ARTICLE I.

La prophétie se rapporte-t-elle à la connoissance ?

Il paroît que la prophétie ne fait pas partie de la connoissance. 1° Il est dit dans la sainte Ecriture, *Eccles.*, XLVIII, « que le corps d'Elisée prophétisa après sa mort. » Et au chapitre suivant il est dit de Joseph, « que ses os furent visités et prophétisèrent après sa mort (2). » Or, après le

(1) Cette division est encore tirée de saint Paul. « L'un, dit l'Apôtre, reçoit du Saint-Esprit le don de parler avec sagesse ; un autre, celui de parler avec science ; l'un reçoit la foi par le même Esprit ; un autre, la grace de guérir les maladies; l'un reçoit le don des miracles; un autre celui de prophétie ; un autre le discernement des esprits; un autre le don de parler diverses langues ; un autre celui de les interpréter. » I. *Corinth.*, XII, 8, 9 et 10.

(2) On ne sait si l'écrivain sacré veut parler de l'accomplissement de la prophétie que Joseph avoit faite, *Genes.*, L, 23, ou de quelque miracle que firent ses os, comme saint Thomas le donne ici à penser. Quant au prophète Elisée, voici le miracle auquel l'Ecclésiastique fait allusion. Il est raconté au quatrième livre des Rois, XIII, 21. « Elisée mourut donc et fut enseveli. Cette même année des voleurs vinrent de Moab sur les terres d'Israël. Et il arriva que quelques-uns enterrant un homme, virent ces voleurs, et jetèrent le corps mort dans le sépulcre d'Elisée. Le corps ayant touché les os d'Elisée, cet homme ressuscita, et se leva sur ses pieds. »

---

tionem humanorum actuum quod pertinet ad scientiam, ut infra patebit.

Et ideo primò occurrit considerandum de prophetia, et de raptu qui est quidam prophetiæ gradus.

De prophetia autem quadruplex consideratio occurrit. Quarum prima est de essentia ejus; secunda, de causa ipsius; tertia, de modo propheticæ cognitionis; quarta, de divisione prophetiæ.

Circa primum quæruntur sex : 1° Utrùm prophetia pertineat ad cognitionem. 2° Utrùm sit habitus. 3° Utrùm sit solùm futurorum contingentium. 4° Utrùm Propheta cognoscat omnia prophetabilia. 5° Utrùm Propheta discernat ea quæ divinitus percipit, ab eis quæ proprio spiritu videt. 6° Utrùm prophetiæ possit subesse falsum.

ARTICULUS I.

Utrùm prophetia pertineat ad cognitionem.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd prophetia non pertineat ad cognitionem. Dicitur enim *Eccles.*, XLVIII, quòd « corpus Elisæi mortuum prophetavit. » Et infra XLIX, dicitur de Joseph, quòd « ossa ipsius visitata sunt, et post mortem prophetaverunt. » Sed in cor-

trépas, il ne reste aucune connoissance ni dans le corps, ni dans les os. La prophétie ne se rapporte donc pas à la connoissance.

2° Saint Paul dit dans sa première Epître aux Corinthiens, XIV : « Celui qui prophétise, parle aux hommes pour leur édification. » Or, la parole est un effet de la connoissance, et non la connoissance elle-même. La prophétie ne se rapporte donc pas directement à celle-ci.

3° La sottise et la folie ne sauroient exister avec une connoissance parfaite. Elles peuvent se rencontrer cependant avec la prophétie, selon cette parole d'Osée, IX : « Connoissez, Israël, le prophète sot et insensé (1). » La prophétie n'est donc pas une perfection de la connoissance.

4° La révélation se rapporte à l'intelligence, et l'inspiration au sentiment, en ce qu'elle implique une sorte de mouvement ou d'émotion. Or, selon Cassiodore, on appelle également la prophétie une inspiration ou une révélation. Elle ne se rapporte donc pas plus à l'intelligence qu'au sentiment.

Mais la sainte Ecriture dit au contraire, I. *Rois*, IX : « On donnoit autrefois le nom de Voyants à ceux que nous appelons aujourd'hui Prophètes (2). » Or, la vision se rapporte à la connoissance. La prophétie en fait donc aussi partie.

(CONCLUSION. — La prophétie consiste premièrement et principalement

(1) « Le jour de la visite du Seigneur est venu, le jour de sa vengeance est arrivé : connoissez, Israël, le prophète devenu fou, l'homme spirituel devenu insensé, à cause de la multitude de vos iniquités, et de l'excès de votre folie. Le prophète devoit être dans Ephraïm une sentinelle pour mon Dieu; mais il est devenu un filet tendu sur tous les chemins pour faire tomber les hommes. La maison de son Dieu est une maison de folie. » *Osée*, IX, 9 et 10. Quelques interprètes pensent qu'il est ici question de ce dernier égarement où l'Antechrist entraînera son peuple avec la plus grande partie des hommes. Beaucoup de passages du prophète Osée se rapportent en effet à ce grand jour des vengeances du Seigneur.

(2) « Autrefois dans Israël tous ceux qui alloient consulter Dieu s'entredisoient : Venez, allons au Voyant : car celui qui s'appelle aujourd'hui Prophète, s'appeloit alors le Voyant. » I. *Reg.*, IX, 9.

---

pore vel in ossibus post mortem non remanet aliqua cognitio. Ergo prophetia non pertinet ad cognitionem.

2. Præterea, I. *ad Cor.*, XIV, dicitur : « Qui prophetât (1), hominibus loquitur ad ædificationem. » Sed locutio est effectus cognitionis, non autem est ipsa cognitio. Ergo videtur quòd prophetia non pertineat ad cognitionem.

3. Præterea, omnis cognoscitiva perfectio excludit stultitiam et insaniam. Sed hæc simul possunt esse cum prophetia. Dicitur enim *Osee*, IX : « Scitote Israël stultum prophetam et insanum. » Ergo prophetia non est cognoscitiva perfectio.

4. Præterea, sicut revelatio pertinet ad intellectum, ita inspiratio videtur pertinere ad affectum; eo quòd importat motionem quamdam. Sed prophetia dicitur esse inspiratio, vel revelatio, secundùm Cassidiorum (2). Ergo videtur prophetia non magis pertinere ad intellectum quàm ad affectum.

Sed contra est, quòd dicitur I. *Reg.*, IX : « Qui enim propheta dicitur hodie, olim vocabatur Videns. » Sed visio pertinet ad cognitionem. Ergo prophetia ad cognitionem pertinet.

(CONCLUSIO. — Prophetia primò et princi-

(1) Sic dispungendum, ut Biblia etiam emendata dispungunt manifestè v. 3. Non ut inepte passim exemplaria impressa Summæ : *Qui prophetat hominibus, loquitur ad ædificationem*; unde ibidem S. Thomas : *Loquitur hominibus* (inquit), *id est ad intellectum hominum, etc.*

(2) Sive *aspiratio*, ut videre est in Prologo Psalmorum, et postea pleniùs referetur.

dans la connoissance ; secondairement dans la parole ou le langage (1).

La prophétie consiste premièrement et principalement dans la connoissance, parce que les prophètes connoissent les choses qui sont supérieures aux forces de l'intelligence, ou éloignées de sa vue. De là vient sans doute ce nom de *prophète*, composé de deux mots grecs, πρὸ qui veut dire *loin, au-delà*, et φάνος qui signifie *apparition ;* parce que les choses qui sont loin, au-delà de la vue de l'homme, apparoissent aux prophètes. C'est pourquoi saint Isidore dit dans son livre des Etymologies, *Originum*, X, *tit. De Prophetis*, que « dans l'ancien Testament on les appeloit *Voyants*, parce qu'ils voyoient les choses que les autres ne pouvoient apercevoir, et découvroient les mystères cachés; aussi les païens leur donnoient-ils un nom qui marquoit bien la force de leur esprit. » Cependant, comme selon la parole de saint Paul, I. *Corinth.*, XII : « La manifestation de l'Esprit saint a lieu pour l'utilité commune ; » ce qui lui fait dire au chapitre XIV de la même Epître : « Cherchez que l'Esprit abonde en vous pour l'édification de l'Eglise; » il s'ensuit que la prophétie consiste secondairement dans la parole ou le langage, par lequel les prophètes annoncent pour l'édification de leurs frères ce qu'ils ont appris d'une manière divine. C'est ainsi qu'on lit en Isaïe, XII : « Je vous ai annoncé les choses que j'ai apprises du Seigneur des armées, du Dieu d'Israël. » Aussi saint Isidore donne-t-il encore au mot *prophète* la signification de héraut des choses à venir, « parce que le prophète parle de ce qui est encore éloigné de nous, et nous annonce la vérité sur ce qui doit s'accomplir. » De plus, les vérités qui sont divinement révélées et qui dépassent les connois-

(1) Cette conclusion est incomplète, comme nous le verrons dans le corps de l'article. La prophétie consiste encore dans l'action, ou l'opération des miracles.

---

paliter in cogitione consistit ; secundariò autem in locutione.)

Respondeo dicendum, quòd prophetia primò et principaliter consistit in cognitione, quia videlicet prophetæ cognoscunt ea quæ sunt procul et remota ab hominum cognitione : unde possunt dici *prophetæ* à *pro*, quod est *procul*, et *phanos*, quod est *apparitio;* quia scilicet eis aliqua quæ sunt procul, apparent (1). Et propter hoc, ut Isidorus dicit in lib. *Etymol.* (vel *origin.* lib. X, tit. *De Prophetis*) « in veteri Testamento appellabantur *videntes*, quia videbant ea quæ cæteri non videbant ; et prospiciebant quæ in mysterio abscondita erant : unde et gentilitas eos appellabat vates à vi mentis, » ut ibidem præmittit. Sed quia, ut dicitur I. *ad Cor.*, XII : « Unicuique datur manifestatio spiritûs ad utilitatem ; » et infra XIV : « Ad ædificationem Ecclesiæ quærite, ut abundetis; » inde est quòd prophetia secundariò consistit in locutione, prout prophetæ ea quæ divinitus edocti cognoscunt, ad ædificationem aliorum annuntiant ; secundùm illud *Isaiæ*, XII : « Quæ audivi à Domino exercituum, Deo Israel, annuntiavi vobis. » Et secundùm hoc, ut Isidorus dicit in lib. *Etymol.* (ut suprà) possunt dici *prophetæ* et *præfatores;* « eo quòd porro fantur, id est à remotis fantur, et de futuris vera prædicunt (2). » Ea autem, quæ supra humanam cognitionem divi-

(1) Non satis auspicatè ; nam πόῤῥω, non πρὸ, perinde est ac *procul*, sed πρὸ idem quod *ante* sive *priùs*. Nec verò φάνος pro apparitione usurpatur à Græcis, quamvis verbum φαίνομαι apud illos idem sit ac apud nos Latinos *appareo;* et alioqui magis inde *prophata* quàm *propheta* derivaretur. Meliùs ergo pauló infrà.

(2) Vel simpliciter, quia priùs quæ futura sunt fantur, quamvis proximè futura sint sive

sances humaines, ne pouvant être prouvées par la raison qui leur est inférieure, il est nécessaire qu'elles le soient par des opérations de la puissance divine, selon cette parole de saint Marc, *ult.* : « Ils prêchèrent partout, le Seigneur coopérant avec eux, et confirmant leur prédication par les prodiges dont elle étoit suivie. » L'opération des miracles appartient donc aussi en troisième lieu à la prophétie, dont elle est la confirmation. C'est pourquoi il est dit dans le Deutéronome, *ult.* : « Il ne s'éleva plus désormais en Israël de prophète comme Moïse, qui eût vu Dieu face à face, et qui accomplît tous les miracles et les prodiges qu'il faisoit. »

Je réponds aux arguments : 1° Il est question dans ces deux passages de la sainte Ecriture de cette troisième partie de la prophétie, qui en est la confirmation par des miracles ou par l'accomplissement.

2° Saint Paul parle ici de l'enseignement prophétique.

3° Les prophètes sots et insensés, ne sont pas de vrais, mais de faux prophètes. C'est d'eux que Jérémie disoit, XXIII : « N'écoutez pas les prophètes qui vous trompent, en vous racontant les visions de leur cœur, et non ce qu'ils ont appris de la bouche du Seigneur. » Et Ezéchiel, XXIII : « Voici ce que dit le Seigneur : Malheur aux prophètes insensés, qui suivent leur esprit, et ne voient rien. »

4° Il faut que l'attention d'esprit du prophète soit élevée pour percevoir les choses divines. C'est pourquoi Ezéchiel entendit une voix qui lui disoit, II : « Fils de l'homme, tiens-toi sur tes pieds, et je te parlerai. » Cette élévation d'intention se fait par la médiation du Saint-Esprit. Aussi Ezéchiel ajoute-t-il : « Et l'Esprit étant entré en moi, me leva sur mes pieds. » Ce n'est qu'après que l'attention a été élevée aux choses célestes,

---

nitus revelantur, non possunt confirmari ratione humanâ, quam excedunt; sed operatione virtutis divinæ; secundùm illud *Marci* ult. : « Prædicaverunt ubique Domine cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis. » Unde tertiò ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quædam propheticæ enuntiationis. Unde dicitur *Deut.*, ult. : « Non surrexit propheta ultra in Israel, sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem, in omnibus signis atque portentis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd authoritates illæ loquuntur de prophetia, quantum ad hoc tertium, quod assumitur ut prophetiæ argumentum.

Ad secundum dicendum, quòd Apostolus ibi loquitur quantum ad propheticam enuntiationem.

Ad tertium dicendum, quòd illi qui dicuntur prophetæ insani et stulti, non sunt veri prophetæ, sed falsi : de quibus dicitur *Jerem.*, XXIII : « Nolite audire verba prophetarum qui prophetant vobis et decipiunt vos : visionem cordis sui loquuntur, non de ore Domini. » Et *Ezech.*, XXIII : « Hæc dicit Dominus : Væ prophetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum, et nihil vident. »

Ad quartum dicendum, quòd in propheta requiritur quòd intentio mentis elevetur ad percipienda divina : unde dicitur *Ezech.*, II : « Fili hominis, sta super pedes tuos, et loquar tecum. » Hæc autem elevatio intentioni fit Spiritu sancto movente : unde ibidem subditur : « Et ingressus est in me spiritus, et statuit me super pedes meos. » Postquam autem intentio mentis elevata est ad superna, percipit divina : unde

paulò post. Inde porrò Prophetæ nomen verè à Græcis efformatum ac derivatum ad Latinos, ex verbo φημὶ, hoc est *dico*, et præpositione πρὸ, quasi *prædico*, etc.

que l'ame reçoit la lumière divine : « Et j'entendis celui qui me parloit, » dit encore Ezéchiel. L'inspiration est donc nécessaire au prophète pour élever son esprit, selon cette parole de Job, XXIII : « L'inspiration du Tout-Puissant donne l'intelligence. » Mais la prophétie n'est complète que par la révélation, qui fait percevoir les choses divines, et qui enlève le voile d'obscurité et d'ignorance dont l'esprit est enveloppé. C'est pourquoi Job disoit encore, XII, 22 : « C'est Dieu qui révèle les choses cachées dans la profondeur des ténèbres. »

ARTICLE II.

La prophétie est-elle une habitude?

Il paroît que la prophétie est une habitude. 1° Selon le Philosophe, *Ethic.*, II, 5 ou 4, « il y a dans l'ame trois choses, la puissance, la passion et l'habitude. » Or, la prophétie n'est pas une puissance de l'ame, sans quoi tous les hommes l'auroient, puisque les puissances de l'ame leur sont communes. Elle n'est pas non plus une passion, puisque les passions appartiennent à la force appétitive, comme nous l'avons montré, I, II, Quest. XXII, art. 2, tandis que la prophétie se rapporte principalement à la connoissance, comme nous l'avons dit dans l'article précédent. La prophétie doit donc être une habitude.

2° Toute perfection de l'ame qui n'est pas toujours en acte est une habitude. Or, la prophétie, qui est une perfection de l'ame, n'est pas toujours en acte, sans quoi un prophète ne le seroit plus pendant le sommeil. Elle doit donc être une habitude.

3° La prophétie fait partie des graces gratuites Or, la grace est une chose habituelle dans l'ame, comme nous l'avons montré; I, II, quest. CX, art. 2. La prophétie est donc une habitude.

---

subditur ibidem : « Et audivi loquentem ad me. » Sic igitur ad prophetiam requiritur inspiratio quantum ad mentis elevationem ; secundùm illud *Job*, XXIII : « Inspiratio omnipotentis dat intelligentiam; revelatio quantum ad ipsam perceptionem divinorum, in quo perficitur prophetia ; et per ipsam removetur obscuritatis et ignorantiæ velamen ; secundùm illud *Job*, XII : « Qui revelat profunda de tenebris. »

ARTICULUS II.

Utrum prophetia sit habitus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd prophetia sit habitus. Quia ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 5, sive 4), « tria sunt in anima, potentia, passio, et habitus. « Sed prophetia non est potentia; quia sic inesset omnibus hominibus, quibus potentiæ animæ sunt communes. Similiter etiam non est passio; quia passiones pertinent ad vim appetitivam, ut supra habitum est (1, 2, qu. 22, art. 2), Prophetia autem pertinet principaliter ad cognitionem, ut dictum est (art. 1). Ergo prophetia est habitus.

2. Præterea, omnis perfectio animæ quæ non semper est in actu, est habitus. Sed prophetia est quædam animæ perfectio. Non autem semper est in actu; alioquin non diceretur dormiens *propheta*. Ergo videtur quòd prophetia sit habitus.

3. Præterea, Prophetia computatur inter gratias gratis datas. Sed gratia est habituale quoddam in anima, ut supra habitum est (1, 2, qu. 110, art. 2). Ergo prophetia est habitus.

(1) De his etiam 1, 2, qu. 68, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 154; et qu. 12, de

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Car « l'habitude est ce par quoi l'on agit à sa volonté, » comme le dit le Commentateur dans le troisième livre *de l'Ame* (1). Or, on ne peut faire usage de la prophétie selon sa volonté; et nous en avons une preuve dans ce que la sainte Ecriture raconte d'Elisée, IV. *Rois*, III, « que Josaphat l'ayant interrogé sur l'avenir, et l'esprit de prophétie lui manquant, il fit appeler un homme qui jouoit du psaltérion, afin que par la vertu de la psalmodie l'esprit de prophétie descendît en lui et le remplît de la connoissance des choses à venir (2), » comme le rapporte saint Grégoire dans sa première Homélie sur Ezéchiel. La prophétie n'est donc pas une habitude.

(Conclusion. — Les saints prophètes possèdent la lumière prophétique, non par manière d'habitude, mais par manière de passion ou d'impression passagère.)

« Tout ce qui est manifesté, dit l'apôtre saint Paul, *Ephes.*, V, est lumière. » Car, de même que la manifestation de la vision corporelle se fait par la lumière corporelle, de même aussi la manifestation de la vision intellectuelle se fait par la lumière intellectuelle (3). Or, la manifestation doit être proportionnée à la lumière par laquelle elle a lieu, comme l'effet est proportionné à sa cause. La prophétie appartenant donc à un

(1) Saint Augustin dit également dans le livre du bien conjugal, 21 : « L'habitude est ce par quoi l'on fait quelque chose quand il en est besoin. »

(2) « Le roi d'Israël, Josaphat, roi de Juda, et le roi d'Edom allèrent trouver Elisée. Et Elisée dit au roi d'Israël : Qu'y a-t-il de commun entre vous et moi? Allez-vous-en aux prophètes de votre père et de votre mère. — Le roi d'Israël lui dit · Pourquoi le Seigneur a-t-il assemblé ces trois rois pour les livrer entre les mains de Moab? — Elisée lui dit : Vive le Seigneur des armées en la présence duquel je suis! Si je ne respectois la personne de Josaphat, roi de Juda, je n'eusse pas seulement jeté les yeux sur vous, et je ne vous eusse pas regardé. Mais maintenant faites-moi venir un joueur de harpe. — Et lorsque cet homme chantoit sur sa harpe, la main du Seigneur fut sur Elisée, et il dit : Voici ce que dit le Seigneur, etc. » IV. *Reg.*, III, 12-16.

(1) L'œil ne voit rien sans la lumière qui lui montre les corps, et l'esprit ne voit rien non plus sans la lumière intellectuelle « qui éclaire tout homme venant en ce monde. » Cette lumière est de deux sortes, naturelle et surnaturelle, suivant que les objets qu'elle éclaire sont à la portée de la raison ou hors de cette portée. La lumière surnaturelle appartient seule à la prophétie.

Sed contra : « Habitus est quo quis agit cùm voluerit, » ut dicit Commentator in tertio *De anima*. Sed aliquis non potest uti prophetiâ cùm voluerit; sicut patet IV. *Reg.*, III, *de Elisæo*, « quem cùm Josaphat de futuris requireret, et prophetiæ spiritus ei deesset, psaltem fecit applicari, ut prophetiæ ad hunc spiritus per laudem psalmodiæ descenderet, atque ejus animum de venturis repleret; » ut Gregorius dicit super *Ezech.*, (Homil. I). Ergo prophetia non est habitus.

(Conclusio. — Inest prophetiæ lumen sanctis Prophetis, non per modum habitûs, sed per modum passionis seu impressionis transeuntis.

Respondeo dicendum, quòd sicut Apostolus dicit *ad Ephes.*, V, « omne quod manifestatur, lumen est; » quia videlicet sicut manifestatio corporalis visionis fit per lumen corporale, ita etiam manifestatio visionis intellectualis fit per lumen intellectuale. Oportet ergo ut manifestatio proportionetur lumini per quod fit, sicut effectus proportionatur suæ causæ. Cùm ergo prophetia pertineat ad cognitionem quæ

verit., art. 1, per totum, et art. 13, ad 3; et qu. 6, de potent., art. 4 in fine; et *Quodlib.*, XII, art. 27, ad 2.

genre de connoissance qui dépasse la raison naturelle, il s'ensuit qu'elle a besoin d'une lumière intellectuelle supérieure à la lumière ordinaire de la raison : ce qui fait dire au prophète Michée, VII : « Quand je serai assis dans les ténèbres, le Seigneur sera ma lumière. » De plus la lumière peut se produire de deux façons : soit d'une manière permanente, comme cela a lieu pour la lumière corporelle qui se montre toujours dans le soleil et dans le feu; soit par manière de passion (1) ou d'impression passagère; et c'est ainsi que la lumière existe dans l'air. Or, la lumière prophétique n'éclaire pas l'intellect du prophète d'une manière permanente, puisqu'autrement il auroit toujours la faculté de prophétiser, ce qui est évidemment faux. Saint Grégoire dit en effet dans sa première Homélie sur Ezéchiel : « L'esprit de prophétie manque quelquefois aux prophètes, qui ne sauroient s'en servir à leur gré; afin que ne l'ayant pas toujours, ils reconnoissent, quand ils l'ont, que c'est un don de Dieu. » C'est pourquoi Elisée disoit en parlant de la Sunamite, IV. *Rois*, IV : « Son ame est dans l'amertume, et Dieu me l'a caché, et il ne me l'a pas fait savoir (2). » En voici la raison. Lorsque la lumière intellectuelle éclaire l'esprit d'une manière permanente et parfaite, elle lui fait surtout connoître le principe des choses qu'elle lui manifeste. Ainsi quand une intelligence en veut instruire une autre, elle lui montre d'abord les premiers principes de tout ce que l'on peut naturellement savoir.

(1) Ce mot est pris ici dans son sens général qui signifie toute impression reçue, ou plutôt soufferte par quelque objet que ce soit : car dans son sens particulier, il ne s'applique qu'aux sentiments de l'ame.

(2) Il s'agit de cette femme de Sunam qui donnoit l'hospitalité au prophète Elisée dans ses voyages, et auquel celui-ci avoit obtenu de Dieu un fils en récompense de sa charité. Or l'enfant étoit mort, sans que Dieu l'eût révélé au prophète. La mère courut, pleine de foi, trouver l'homme de Dieu sur la montagne du Carmel. « Elisée l'ayant aperçue, dit à Giézi, son serviteur : Voilà cette Sumanite; allez au devant d'elle et dites-lui : Tout va-t-il bien chez vous? Vous, votre mari et votre fils, vous portez-vous bien? — Et elle lui répondit : Fort bien. — Et étant venue jusqu'à l'homme de Dieu, elle se jeta à ses pieds, et Giézi s'approcha d'elle pour la retirer. Mais l'homme de Dieu lui dit : Laissez-la; son ame est dans l'amertume; et le Seigneur me l'a caché et ne me l'a point fait connoître. » IV. *Reg.*, IV, 25 et suiv.

---

supra naturalem rationem existit, ut dictum est (art. 1), consequens est quòd ad prophetiam requiratur quoddam lumen intellectuale excedens lumen naturalis rationis : unde *MichϾ*, VII : « Cùm sedero in tenebris, Dominus lux mea est. » Lumen autem dupliciter alicui inesse potest : uno modo, per modum formæ permanentis; sicut lumen corporale est in sole et in igne; alio modo per modum cujusdam passionis, sive impressionis transeuntis; sicut lumen est in aere. Lumen autem propheticum non inest intellectui prophetæ per modum formæ permanentis; aliàs oporteret quòd semper prophetiæ adesset facultas prophetandi : quod patet esse falsum. Dicit enim Gregorius super *Ezech.* (loco jam supra indicato) : « Aliquando prophetiæ spiritus deest Prophetis, nec semper eorum mentibus præsto est; quatenus cùm hunc non habent, se hunc agnoscant ex dono habere cùm habent. » Unde Elisæus dixit de muliere Sunamite IV. *Reg.*, IV : « Anima ejus in amaritudine est, et Dominus celavit à me, et non indicavit mihi. » Et hujus ratio est, quia lumen intellectuale in aliquo existens per modum formæ permanentis et perfectæ, perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium illorum quæ per illud lumen manifestantur; sicut per lumen intellectûs agentis præcipuè intellectus cognoscit prima principia omnium illorum quæ naturaliter cog-

Mais le principe de toutes les connoissances surnaturelles qui sont révélées dans la prophétie, est Dieu lui-même, et les prophètes ne voient point Dieu dans son essence (1). Il n'est vu ainsi que dans la patrie céleste, par les bienheureux qui possèdent cette lumière d'une manière permanente et parfaite, selon cette parole du Psaume LXXIII : « C'est dans ta lumière que nous verrons la lumière. » La lumière prophétique ne sauroit donc éclairer l'ame du prophète que sous la forme d'une passion ou d'une impression passagère. C'est ce que signifient ces paroles de la sainte Ecriture, *Exod.*, XXXIII : « Quand ma gloire passera, je te placerai dans le creux de la pierre; » et celles-ci du troisième livre des Rois, XIX, où il est dit au prophète Elie : « Sors, tiens-toi sur la montagne en présence du Seigneur, et voici que le Seigneur passe, etc. (2). » Nous en devons conclure que l'esprit du prophète a toujours besoin d'être éclairé par de nouvelles révélations, de même que l'air, pour être lumineux, a toujours besoin des irradiations du soleil. On pourroit encore le comparer au disciple qui ne sait point les principes de l'art, et que le maître doit instruire à chaque instant. Ce qui fait dire au prophète Isaïe, L : « Il me réveille le matin pour que j'entende celui qui est comme mon maître. » C'est ce que montrent encore ces passages si fréquents de

(1) Quelques prophètes ont vu cependant l'essence divine, comme Moïse et saint Paul, dont saint Thomas parlera plus loin. On ne sauroit douter que la très-sainte Vierge ne l'ait vue également, d'après ce principe des Pères que ses priviléges ont dépassé tous ceux des autres saints. Mais cette vision, la plus parfaite qu'il y ait en cette vie, n'est pas le mode ordinaire des révélations prophétiques. Ce n'est qu'une exception, fort glorieuse sans doute, mais qui confirme par sa rareté ce que dit ici notre saint auteur.

(2) Moïse avoit demandé au Seigneur de lui montrer sa gloire : Dieu lui répondit : « Il y a un lieu où je suis, où vous vous tiendrez sur la pierre; et lorsque ma gloire passera je vous mettrai dans l'ouverture de la pierre, et je vous couvrirai de ma main jusqu'à ce que je sois passé. » *Exode*, XXXIII, 21 et 22.

Dieu avoit dit à Elie : « Sortez et tenez-vous sur la montagne devant le Seigneur. — En même temps le Seigneur passa; et on entendit devant le Seigneur un vent violent et impétueux capable de renverser les montagnes et de briser les rochers : et le Seigneur n'étoit point dans ce vent. Après ce vent il se fit un tremblement de terre; et le Seigneur n'étoit pas dans ce tremblement. Après le tremblement il s'alluma un feu; et le Seigneur n'étoit point dans ce feu. Après le feu on entendit le souffle d'un petit vent. Aussitôt Elie couvrit son visage de son manteau, et étant sorti, il se tint à l'entrée de la caverne. Et en même temps une voix se fit entendre qui lui dit, etc. » III. *Reg.*, II, 12 et 13.

---

noscuntur. Principium autem eorum quæ ad supernaturalem cognitionem pertinent, quæ per prophetiam manifestantur, est ipse Deus : qui per essentiam à Prophetis non videtur : videtur autem à Beatis in patria, in quibus hujusmodi lumen inest per modum cujusdam formæ permanentis et perfectæ, secundum illud *Psalm.* LXXIII : « In lumine tuo videbimus lumen. » Relinquitur ergo quòd lumen propheticum insit animæ prophetæ per modum cujusdam passionis vel impressionis transeuntis. Et hoc significatur *Exod.*, XXXIII : « Cùmque transibit gloria mea, ponam te in foramine petræ, » etc. Et III. *Reg.*, XIX, dicitur *ad Heliam* : « Egredere et sta in monte coram Domino, et ecce Dominus transit, » etc. Et inde est quòd sicut aer semper indiget novâ illuminatione, ita etiam mens prophetæ semper indiget novâ revelatione; sicut discipulus qui nondum est adeptus principia artis, indiget ut de singulis instruatur : unde et *Isai.*, L, dicitur : « Manè erigit mihi autem, ut audiam quasi magistrum. » Et hoc etiam ipse modus loquendi prophetarum designat; secundùm

la sainte Ecriture : « Le Seigneur parla au prophète ; la parole du Seigneur se fit entendre au prophète ; la main du Seigneur s'étendit sur lui, etc. » L'habitude au contraire est une forme permanente ; d'où il est évident qu'à proprement parler, la prophétie n'est pas une habitude.

Je réponds aux arguments : 1° Cette division du Philosophe ne comprend pas absolument tout ce qui existe dans l'ame ; elle ne renferme que les principes des actes moraux. Ces actes viennent en effet tantôt de la passion, et tantôt de la puissance pure, comme il arrive en ceux qui agissent d'après le jugement de la raison, avant que l'habitude ne soit formée. On peut faire rentrer la prophétie dans le passion, pourvu que l'on prenne ce mot uniquement dans son sens passif qui s'applique à tout ce que l'ame reçoit, et d'après lequel le Philosophe disoit, *De anima,* III, 12 : « Comprendre, c'est recevoir passivement quelque lumière. » Car si dans les connoissances naturelles, l'intellect passif reçoit la lumière de l'intellect actif, ou qui instruit ; de même, pour la connoissance prophétique, l'intellect humain reçoit passivement la lumière divine.

2° Le fer qui a déjà été soumis au feu, s'enflamme plus facilement ; de même l'intellect du prophète, qui a reçu une fois la lumière divine, conserve une sorte d'aptitude à être éclairé de nouveau. C'est ainsi qu'une ame qui a goûté les douceurs de la piété, y revient avec plus de facilité. C'est pourquoi saint Augustin, *De orando Deum,* ep. 121, recommande les prières fréquentes comme nécessaires pour ne point perdre entièrement le goût de la dévotion. On peut cependant donner aussi le nom de prophète, même après que la lumière divine a cessé, à celui qui a reçu une mission de Dieu, selon cette parole de Jérémie, I : « Je t'ai destiné pour être prophète des nations. »

3° Les dons de la grace élèvent l'homme à des actes qui dépassent les

---

quod dicitur quòd « locutus est Dominus ad talem vel talem prophetam ; » aut quòd « factum est verbum Domini, sive manus Domini super eum. » Habitus autem est forma permanens : unde manifestum est quòd prophetia propriè loquendo, non est habitus.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa divisio Philosophi non comprehendit absolutè omnia quæ sunt in anima, sed ea quæ possunt esse principia moralium actuum ; qui quandoque fiunt ex passione, quandoque autem ex potentia nuda ; ut patet in his qui ex judicio rationis aliquid operantur antequam habeant habitum. Potest autem prophetia ad passionem reduci ; si tamen nomen passionis pro qualibet receptione accipiatur, prout Philosophus dicit in III. *De anima* (text. 12), quòd « intelligere, pati quoddam est. » Sicut enim in cognitione naturali intellectus passibilis patitur ex lumine intellectûs agentis ; ita etiam in cognitione prophetica intellectus humanus patitur ex illustratione divini luminis.

Ad secundum dicendum, quòd sicut in rebus corporalibus abeunte passione, remanet quædam habilitas ad hoc quòd iterum patiantur ; sicut lignum semel inflammatum facilius iterum inflammatur ; ita etiam in intellectu prophetæ, cessante actuali illustratione remanet quædam habilitas ad hoc quòd faciliùs iteratò illustretur ; sicut etiam mens semel ad devotionem excitata, faciliùs post modum ad devotionem pristinam revocatur. Propter quod Augustinus in lib. *De orando Deum* (Epist. 121), dicit esse necessarias crebras orationes, ne concepta devotio totaliter extinguatur. Potest tamen dici quòd aliquis dicitur *propheta* etiam cessante actuali propheticâ illustratione, ex deputatione divinâ ; secundum illud *Hieron.,* I : « Et prophetam in Gentibus dedi te. »

Ad tertium dicendum, quòd omne donum

forces de la nature humaine. Or, ces actes peuvent être surnaturels ou dans leur substance ou dans leur mode. Faire des miracles, connoître « les choses incertaines et cachées de la divine sagesse, » voilà des actes surnaturels dans leur substance, et l'homme ne reçoit point pour les faire une grace habituelle. Mais aimer Dieu, le connoître dans le miroir de ses créatures, ce sont des actes surnaturels seulement dans leur mode, et pour lesquels Dieu donne à l'homme une grace habituelle.

ARTICLE III.

La prophétie n'a-t-elle pour objet que les futurs contingents?

Il paroît que la prophétie n'a pour objet que les futurs contingents. 1° Cassiodore définit la prophétie « une révélation ou inspiration divine, qui montre dans l'immuable vérité les événements des choses. » Or, les événements se rapportent aux futurs contingents. Donc la révélation prophétique n'a que ceux-ci pour objet.

2° Saint Paul divise la grace de la prophétie contre la sagesse et la foi qui concernent les choses divines; la discrétion des esprits, qui regarde les esprits créés; et enfin la science, qui traite des choses humaines, I. *Corinth.*, XII. Or, les habitudes et les actes se distinguent d'après leurs objets, comme nous l'avons montré précédemment, I, II, quest. LIV, art. 2. La prophétie ne devant donc avoir pour objet aucun de ceux des autres graces de l'Esprit saint, elle ne peut se rapporter qu'aux futurs contingents.

3° C'est la diversité de l'objet qui différencie l'espèce. Si donc la prophétie avoit un autre objet que les futurs contingents, il s'ensuivroit qu'il y auroit plusieurs espèces de prophéties.

---

gratiæ hominem elevat ad aliquid quod est supra naturam humanam; quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo quantum ad substantiam actûs; sicut miracula facere, et cognoscere « incerta et occulta divinæ sapientiæ : » et ad hos actus non datur homini donum gratiæ habituale. Alio modo est aliquid supra naturam humanam quantum ad modum actûs, non autem quantum ad substantiam ipsius; sicut diligere Deum et cognoscere eum in speculo creaturarum : et ad hoc datur donum gratiæ habituale.

ARTICULUS III.

Utrùm prophetia sit solùm futurorum contingentium.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd prophetia sit solùm futurorum contingentium. Dicit enim Cassiodorus (ubi sup.) quòd « prophetia est inspiratio vel revelatio divina, rerum eventus immobilis veritate denuntians. » Sed eventus pertinet ad contigentia futura. Ergo de solis contingentibus futuris fit revelatio prophetica.

2. Præterea, gratia prophetiæ dividitur contra *sapientiam* et *fidem*, quæ sunt de divinis; et *discretionem spirituum*, quæ est de spiritibus creatis; et *scientiam*, quæ est de rebus humanis; ut patet I. *ad Cor.*, XII. Habitus autem et actus distinguuntur secundùm objecta; ut patet per ea quæ supra dicta sunt (1, 2, qu. 54, art. 2). Ergo videtur quòd de nullo pertinente ad aliquod horum sit prophetia. Relinquitur ergo quòd sit solùm de futuris contingentibus.

3. Præterea, diversitas objecti causat diversitatem speciei, ut ex supra dictis patet (1, 2, qu. 54, art. 2). Si ergo prophetia quædam sit de futuris contingentibus, quædam autem de quibusdam aliis rebus, videtur sequi quòd non sit eadem species prophetiæ.

Mais saint Grégoire dit au contraire, *super Ezech., ubi supra* : « La prophétie annonce les choses futures, selon cette parole d'Isaïe, VII : « Voici qu'une Vierge concevra et enfantera un Fils ; » elle annonce aussi les choses passées, comme le prouvent ces paroles de la Genèse, I : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre ; » elle révèle enfin les choses présentes, d'après cette parole de saint Paul, I. *Cor.*, XIV : « Lorsque tous prophétisent, s'il entre au milieu de vous quelque infidèle, les secrets de son cœur sont révélés. » La prophétie n'a donc pas seulement pour objet les futurs contingents.

(Conclusion. — Les choses divines et humaines, spirituelles et corporelles, sont certainement soumises à la lumière prophétique ; cependant la prophétie a pour objet tout particulier la révélation des événements futurs.)

Une manifestation se fait par la lumière, et elle peut embrasser tous les objets que frappe cette lumière : c'est ainsi que la vision corporelle s'étend à toutes les couleurs ; que la connoissance naturelle de l'ame comprend tout ce qui est soumis à la lumière de l'intellect actif. Or, la connoissance prophétique est le résultat de la lumière divine, à laquelle sont soumises toutes les choses divines et humaines, spirituelles et corporelles : elle s'étend donc à tous ces objets. Elle comprend, par exemple, ce qui tient à l'excellence de Dieu, et au ministère des esprits angéliques, comme le prouve cette vision d'Isaïe, VI : « Je vis le Seigneur assis sur un trône élevé. » Elle embrasse tout ce qui concerne les corps naturels, selon cette autre parole d'Isaïe, XL : « Qui a de son poing mesuré les eaux ? » Elle s'étend aux mœurs des hommes : « Rompez votre pain à celui qui a faim, » dit Isaïe, LVIII. Elle annonce enfin les événements futurs : « Deux châtiments te frapperont en un même jour, la stérilité et

---

Sed contra est, quòd Gregorius dicit super *Ezech.* (ubi sup.), quòd « prophetia quædam est de futuro ; sicut id quod dicitur *Isai.*, VII : Ecce virgo concipiet et pariet filium. Quædam de præterito ; sicut id quod dicitur *Genes.*, I : In principio creavit Deus cœlum et terram : Quædam de præsenti ; sicut id quod dicitur I. *ad Cor.*, XIV : Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis, occulta cordis ejus manifesta fiunt. » Non ergo est prophetia solùm de contingentibus futuris.

(Conclusio. — Quanquam tam divina quàm humana, tam spiritualia quàm corporalia, prophetiæ lumini subesse certum sit, propriissimè tamen ad ipsam pertinet futurorum eventuum revelatio.)

Respondeo dicendum, quòd manifestatio quæ fit per aliquod lumen, ad omnia illa se extendere potest quæ illi lumini subjiciuntur ; sicut visio corporalis se extendit ad omnes colores ; et cognitio naturalis animæ se extendit ad omnia illa quæ subduntur lumini intellectûs agentis. Cognitio autem prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci tam divina quàm humana, tam spiritualia quàm corporalia : et ideo revelatio prophetica ad omnia hujusmodi se extendit : sicut de his quæ pertinent ad Dei excellentiam, et angelicorum spirituum ministeria, revelatio prophetica facta est *Isai.*, VI, ubi dicitur : « Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum. » Quin etiam prophetia continet ea quæ pertinent ad corpora naturalia ; secundùm illud *Isai.*, XL : « Quis mensus est pugillo aquas, etc. » Continet etiam ea quæ ad mores hominum pertinent ; secundùm illud *Isai.*, LVIII : « Frange esurienti panem tuum, etc. » Continet etiam ea quæ pertinent ad futuros eventus ; secundùm illud *Isai.*, XLVII : « Venient tibi duo in die una subitò, sterilitas et vidui-

la viduité, dit encore Isaïe, XLVII. Il faut remarquer cependant que la prophétie ayant pour objet les choses qui sont éloignées de notre connoissance, plus leur distance est grande, plus elles rentrent dans la prophétie. On peut en cela établir trois degrés. Il y a d'abord les choses, soit sensibles, soit intellectuelles, qui dépassent, non pas la connoissance de tous les hommes, mais de tel homme en particulier. Donnons-en un exemple tiré des choses sensibles. Lorsqu'un homme est présent en un lieu, il ne peut savoir par les sens ce qui se passe en un autre pendant son absence : ce fut donc par une lumière prophétique qu'Elisée sut ce que son disciple Giézi avoit fait pendant son absence (1), IV. *Rois*, V. Saint Paul nous fournit un autre exemple tiré des choses intellectuelles, par la révélation prophétique des pensées d'un homme, I. *Cor.*, XIV (2). C'est encore ainsi que ce que l'un sait pour l'avoir appris par démonstration, peut être révélé à un autre d'une manière prophétique (3). Le second degré comprend les choses qui dépassent généralement la connoissance de tous les hommes, non pas qu'elles soient de nature à ne pouvoir être connues, mais parce qu'elles dépassent la portée de l'intelligence humaine. Tel est par exemple le mystère de le très-sainte Trinité, qui fut révélé par ces paroles des Séraphins : « Saint, Saint, Saint, etc. » *Isa.*, VI. Enfin le troisième degré renferme les choses que nul, excepté

(1) Après qu'Elisée eut guéri Naaman de sa lèpre, et refusé de recevoir ses présents, Giézi son serviteur alla trouver Naaman et en obtint deux talents qu'il cacha dans sa maison. Il espéroit que son maître n'en sauroit jamais rien; mais le prophète lui dit : D'où venez-vous, Giézi? — Votre serviteur n'a été nulle part, répondit Giézi. Mais Elisée lui dit : « Mon cœur n'étoit-il pas présent avec vous, lorsque cet homme est descendu de son charriot pour aller à votre rencontre? Maintenant donc vous avez reçu de l'argent et des habits pour acheter des plants d'olivier, des vignes, des bœufs, des brebis, des serviteurs et des servantes. Mais aussi la lèpre de Naaman s'attachera à vous et à toute votre race pour jamais. — Et Giézi se retira d'avec son maître tout couvert d'une lèpre blanche comme la neige. » IV. *Reg.*, V, 25, 26 et 27.

(2) « Lorsque tous prophétisent, si un infidèle ou un ignorant entre dans votre assemblée, tous les convainquent, tous le jugent : le secret de son cœur est découvert; de sorte que se prosternant le visage contre terre il adorera Dieu, rendant témoignage que Dieu est véritablement parmi vous. » I. *Corinth.*, XIV, 24 et 25.

(3) Plusieurs saints ont ainsi reçu la connoissance de la théologie, et même de certaines

---

tas. » Considerandum tamen est quòd quia prophetia est de his quæ procul à nostra cognitione sunt, tantò aliqua magis ad prophetiam pertinent, quantò longiùs ab humana cognitione existunt. Horum autem est triplex gradus. Quorum unus est eorum quæ sunt procul à cognitione hujus hominis; sive secundùm sensum, sive secundùm intellectum; non autem à cognitione omnium hominum : sicut sensu cognoscit aliquis homo quæ sunt sibi præsentia secundùm locum, quæ tamen alius, humano sensu, utpote sibi absentia, non cognoscit : et sic Elisæus propheticè, cognovit quæ Giezi discipulus ejus in absentia fecerat, ut habetur IV. *Reg.*, V. Et similiter cogitationes cordis unius, alteri propheticè manifestantur; ut dicitur I. *Corinth.*, XIV; et per hunc modum etiam ea quæ unus scit demonstrativè, alii possunt propheticè revelari. Secundus autem gradus est eorum quæ excedunt universaliter cognitionem omnium hominum; non quia secundùm se non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanæ; sicut mysterium Trinitatis, quod revelatum est per Seraphim dicentia, « Sanctus, sanctus, sanctus, » etc., ut habetur *Isaiæ*, VI. Ultimus autem gradus

Dieu, ne peut connoître, comme les futurs contingents, dont la vérité n'est point déterminée. Or, ce qui est de soi et généralement inconnu, l'emporte en éloignement sur ce qui n'est inconnu que particulièrement et d'une manière relative. La prophétie a donc tout spécialement pour objet la révélation des futurs contingents; et c'est de là qu'elle tire son nom. Ce qui fait dire à saint Grégoire, *ibid.*, que quand la prophétie traite du passé ou du présent, elle perd la raison de son nom, qui signifie prédiction de l'avenir. »

Je réponds aux arguments : 1° Cassiodore définit ici la prophétie d'après son objet tout spécial, qui est la connoissance des futurs contingents; et c'est également de cette façon que saint Paul la distingue des autres graces gratuites; ce qui nous exempte de répondre à la seconde objection. On pourroit dire encore cependant, que la prophétie renferme toutes les choses que l'homme ne sauroit connoître sans une révélation divine; tandis que les objets de la sagesse, de la science, de l'interprétation des langues sont du domaine de la raison naturelle de l'homme, mais que la lumière divine les lui manifeste d'une manière plus élevée. Quant à la foi, quoiqu'elle concerne les choses invisibles, elle n'implique pas la connoissance de ce que l'on croit, mais un assentiment de certitude à ce qui a été connu par les autres.

3° La lumière divine est la forme de la connoissance prophétique, et c'est d'elle que la prophétie tire son unité d'espèce, malgré la différence des objets qui sont révélés par la lumière divine.

sciences humaines que l'on ne sauroit acquérir naturellement sans de longues études. Ce don, qui rentre dans la science infuse, n'est pas rare parmi les saints.

---

est eorum quæ sunt procul ab omnium hominum cognitione, quia in seipsis non sunt cognoscibilia; ut contingentia futura, quorum veritas non est determinata. Et quia quod est universaliter et secundùm se, potius est eo quod est particulariter et per aliud, ideo ad prophetiam propriissimè pertinet revelatio eventuum futurorum; unde et nomen prophetiæ sumi videtur. Unde Gregorius dicit super *Ezechielem* (ubi supra) : « Et cùm ideo prophetia dicta sit quòd futura prædicat, quando de præterito vel præsenti loquitur, rationem sui nominis amittit. »

Ad primum ergo dicendum, quòd prophetia ibi diffinitur secundùm id quod propriè significatur nomine prophetiæ. Et per hunc etiam modum prophetia dividitur contra alias gratias gratis datas; unde patet responsio ad secundum. Quamvis possit dici quòd omnia quæ sub prophetia cadunt, conveniunt in hac ratione quòd non sunt ab homine cognoscibilia nisi per revelationem divinam. Ea verò quæ pertinent ad sapientiam et scientiam et interpretationem sermonum, possunt naturali ratione ab homine cognosci, sed altiori modo manifestantur per illustrationem divini luminis. Fides autem etsi sit de invisibilibus homini, tamen ad ipsam non pertinet eorum cognitio quæ creduntur, sed quòd homo per certitudinem assentiat his quæ sunt ab aliis cognita.

Ad tertium dicendum, quòd formale in cognitione prophetica est lumen divinum, à cujus unitate prophetia habet unitatem speciei, licèt sint diversa quæ per divinum lumen propheticè manifestantur.

ARTICLE IV.

Le prophète connoît-il par la révélation divine toutes les choses qui sont du domaine de la prophétie?

Il paroît que le prophète connoît par la révélation divine tout ce qui est du domaine de la prophétie. 1° On lit dans Amos, III : « Le Seigneur Dieu ne prononce pas une parole, qu'il ne révèle son secret aux prophètes ses serviteurs. » Or, tout ce qui est révélé prophétiquement est parole divine. Il n'y en a donc aucune qui ne soit révélée au prophète.

2° « Les œuvres de Dieu sont parfaites, » dit le Deutéronome, XXXII. C'est pourquoi la prophétie étant une révélation divine, c'est-à-dire une œuvre de Dieu, elle doit être parfaite. Or, elle ne seroit point parfaite, si elle ne comprenoit tout ce qu'elle peut révéler; car on appelle « parfait ce à quoi il ne manque rien, » selon le Philosophe, *Physic.*, III, text. 63. Le prophète connoît donc tout ce qui est du domaine de la prophétie.

3° La lumière divine, cause de la prophétie, est plus puissante que la lumière de la raison naturelle, cause de la science humaine. Or, quand l'homme possède une science, il connoît tout ce qui tient à cette science : ainsi le grammairien sait tout ce qui se rapporte à la grammaire. Le prophète doit donc aussi connoître tout ce qui est du domaine de la prophétie.

Mais saint Grégoire dit au contraire, *super Ezech. ubi sup.*, que « l'esprit de prophétie révèle quelquefois au prophète ce qui tient au présent, sans lui faire connoître l'avenir, et quelquefois l'avenir sans lui révéler le présent. » Le prophète ne connoît donc pas tout ce qui est du domaine de la prophétie.

(Conclusion. — La vérité divine étant le principe de toutes les mani-

---

ARTICULUS IV.

Utrùm propheta per divinam revelationem cognoscat omnia quæ possunt propheticè cognosci.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd propheta per divinam revelationem cognoscat omnia quæ possunt propheticè cognosci. Dicitur enim *Amos*, III : « Non faciet Dominus Deus verbum nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas. Sed omnia quæ propheticè revelantur, sunt verba divinitus facta. Nihil ergo eorum est quod non reveletur prophetæ.

2. Præterea, « Dei perfecta sunt opera, » ut dicitur *Deuteron.*, XXXIII. Sed prophetia est divina revelatio, ut dictum est (art. 3). Ergo est perfecta. Quod non esset nisi perfectè omnia prophetabilia propheticè revelarentur; quia « perfectum est cui nihil deest; » ut dicitur in III. *Physic.* (text. 63). Ergo prophetæ omnia prophetabilia revelantur.

3. Præterea, lumen divinum quod causat prophetiam, est potentius quàm lumen naturalis rationis, ex quo causatur humana scientia. Sed homo qui habet aliquam scientiam, cognoscit omnia quæ ad illam scientiam pertinent; sicut grammaticus cognoscit omnia grammaticalia. Ergo videtur quòd propheta cognoscit omnia prophetabilia.

Sed contra est, quod Gregorius dicit super *Ezech.* (ubi suprà), quòd « aliquando spiritus prophetiæ, ex præsenti tangit animum prophetantis, et ex futuro nequaquam tangit, aliquando autem ex præsenti non tangit, et ex futuro tangit. » Non ergo propheta cognoscit omnia prophetabilia.

(Conclusio. — Cùm prima veritas sit principium omnium eorum quæ propheticè mani-

(1) De his etiam qu. 12, de verit., art. 1, ad 5; et *ad Rom.*, XV, lect. 3, col. 4.

festations prophétiques, le prophète ne sauroit connoître tout ce qui se peut voir dans cette lumière, mais seulement ce qui lui est révélé de eu.)

Des choses différentes ne peuvent se trouver réunies que par une autre chose de laquelle elles dépendent. C'est ainsi que toutes les vertus s'unissent dans la prudence ou la charité. Or, tout ce que l'on connoît par un principe, se trouve en lui et en dépend. Si donc on connoît un principe parfaitement et dans toute sa force, on connoît en même temps tout ce qu'il renferme. Mais si l'on ignore un principe général, ou si on ne le pénètre qu'imparfaitement, on ne connoîtra pas nécessairement tout ce qu'il contient, et chaque chose se manifestera séparément : il y en a donc que l'on connoîtra, et d'autres qui resteront cachées. Or, le principe de tout ce que l'on voit prophétiquement dans la lumière divine, c'est la vérité première, que les prophètes ne voient pas dans son essence (1). Les prophètes ne possèdent donc pas tout ce qui est du domaine de la prophétie, chacun d'eux ne connoît que ce qui lui est montré par une révélation spéciale.

Je réponds aux arguments : 1° Dieu révèle aux prophètes tout ce qui est nécessaire à l'instruction du peuple fidèle : aux uns une chose, et aux autres une autre, mais non pas tout à tous.

2° La prophétie n'est qu'une révélation divine imparfaite. Aussi saint Paul dit-il, I. *Corinth.*, XIII, que « les prophéties deviendront inutiles. » « Nous prophétisons, dit-il encore, en partie, » c'est-à-dire imparfaitement. Il n'y aura de révélation divine parfaite que dans la patrie. C'est

(1) Ceux même qui ont vu l'essence divine, comme Moïse et saint Paul, ne connoissent pas tout ce qui est du domaine de la prophétie, parce qu'ils ne peuvent se souvenir de tout ce qu'ils ont découvert dans la lumière divine, les espèces intellectuelles manquant à leur esprit pour lui représenter par la mémoire tant de vérités surnaturelles, de profonds mystères, que les langues humaines ne sauroient exprimer. Les anges eux-mêmes, qui voient

---

festantur, non oportet Prophetis omnia prophetabilia nota esse, sed tantùm quæ illis per divinam revelationem nota fiunt.

Respondeo dicendum, quòd diversa non est necesse esse simul nisi propter aliquod unum in quo connectuntur, et à quo dependent; sicut supra dictum est (qu. 65, art. 1 et 3), quòd virtutes omnes necesse est esse simul propter prudentiam vel charitatem. Omnia autem quæ per aliquod principium cognoscuntur, connectuntur in illo principio, et ab illo dependent. Et ideo qui cognoscit perfectè principium secundùm totam ejus virtutem, simul cognoscit omnia quæ per illud principium cognoscuntur. Ignorato autem communi principio vel communiter apprehenso, nulla necessitas est simul omnia cognoscendi, sed unumquodque eorum per se oportet manifestari; et per consequens aliqua eorum possunt cognosci, et alia non cognosci. Principium autem eorum quæ divino lumine propheticè manifestantur, est ipsa veritas prima, quam prophetæ in seipsa non vident : et ideo non oportet quòd omnia prophetabilia cognoscant : sed quilibet eorum cognoscit ex eis aliqua secundùm specialem revelationem hujus vel illius rei.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus omnia quæ sunt necessaria ad instructionem fidelis populi, revelat Prophetis : non tamen omnia omnibus, sed quædam uni, quædam alii.

Ad secundum dicendum, quòd prophetia est sicut quiddam imperfectum in genere divinæ revelationis : unde dicitur I. *ad Cor.*, XIII, quòd « prophetiæ evacuabuntur; » et quòd « ex parte prophetamus, » id est, imperfectè.

pourquoi l'Apôtre ajoute : « Quand viendra ce qui est parfait, ce qui n'est qu'en partie cessera. » Il n'est donc pas nécessaire que rien ne manque absolument à la prophétie, mais seulement rien de ce qu'il lui faut pour atteindre son but (1).

3° Celui qui possède une science, en connoît les principes et les conséquences; et s'il en a parfaitement l'habitude, il sait tout ce qui tient à cette science. Mais la prophétie ne fait pas connoître dans son essence Dieu, qui est le principe de toutes les connoissances prophétiques. Il n'y a donc aucune raison de parité.

ARTICLE V.

Le prophète distingue-t-il toujours ce qu'il dit de son propre mouvement, de ce que lui inspire l'esprit de prophétie?

Il paroît que le prophète discerne toujours ce qui vient de son esprit, de ce que lui inspire l'esprit prophétique. 1° Saint Augustin rapporte dans ses *Confessions*, VI, 13, que sa mère disoit « discerner, par je ne sais quelle saveur, impossible à définir, ce que Dieu lui révéloit, de ce qui

continuellement l'essence divine; qui n'oublient rien de ce qu'ils ont vu, ne connoissent pas tout ce qui est du domaine de la prophétie, puisque Notre-Seigneur a dit qu'ils ne savent « ni le jour, ni l'heure, » de la consommation du siècle. Dieu révèle ses secrets quand il lui plaît.

(1) Nous ne devons donc pas nous étonner des obscurités qui se rencontrent dans la sainte Ecriture, puisque d'ailleurs les clartés qu'on y trouve suffisent à faire connoître la vérité, à diriger les hommes dans le bien, à les prémunir contre le mal. Il est nécessaire que les prophéties soient à la fois claires et obscures : assez claires pour que l'on reconnoisse la vérité de leur accomplissement et qu'elles puissent rendre témoignage de la prescience divine; assez obscures pour que la liberté de l'homme n'en soit pas empêchée, et que les démons puissent s'y tromper quelquefois. Si les puissances de l'enfer eussent découvert pleinement par la sainte Ecriture que Notre-Seigneur étoit le Roi de gloire, I. *Cor.*, II, 8, ils n'eussent point porté les Juifs à le crucifier, dans la crainte que son sang ne rachetât les hommes; mais ils ne le reconnurent entièrement qu'aux prodiges de sa mort, et lorsque leur empire étoit déjà détruit. On voit, par la tentation de Notre-Seigneur au désert, dans quelles appréhensions étoit le diable, et le doute où il étoit qu'il fût le Fils de Dieu. Les obscurités de l'Ecriture ne sont pas moins nécessaires à notre liberté. Qu'eussent fait les Juifs s'ils eussent compris les ter-

---

Perfectio autem divinæ revelationis erit in patria : unde subditur : « Cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. » Unde non oportet quòd propheticæ revelationi nihil desit, sed quòd nihil desit eorum ad quæ prophetia ordinatur.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui habet aliquam scientiam, cognoscit principia illius scientiæ, ex quibus omnia quæ sunt illius scientiæ, dependent : et ideo qui perfectè habet habitum alicujus scientiæ, scit omnia quæ ad illam scientiam pertinent. Sed per prophetiam non cognoscitur in seipso principium prophetabilium cognitionum, quod est Deus. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS V.

Utrùm propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiæ.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiæ. Dicit enim Augustinus in VI. *Confess.* (cap. 13), quòd mater sua dicebat « discernere se (nescio quo sapore, quem verbis explicare non

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 154; et qu. 12, de verit., art. 2, ad 15 et ad 16.

étoit seulement un rêve de son ame. » Or, la prophétie étant une révélation divine, il s'ensuit que le prophète discerne toujours ce qui lui vient de son esprit de ce que lui inspire l'esprit prophétique.

2° Dieu ne commande rien d'impossible. Or on lit dans Jérémie, XXIII : « Que le prophète qui a un songe, raconte son songe; et que celui qui entend ma parole la rapporte fidèlement. » Le prophète peut donc discerner ce qu'il sait par esprit prophétique, de ce qu'il voit autrement.

3° La lumière divine donne une certitude plus grande que la lumière de la raison naturelle. Or, celui qui possède une science de cette dernière façon, est certain qu'il la possède. A plus forte raison donc doit être certain celui qui reçoit une révélation prophétique par la lumière divine.

Mais saint Grégoire dit au contraire, *Super Ezech. ubi sup.* : « Lorsqu'on consulte les saints prophètes, la grande habitude qu'ils ont de prophétiser fait qu'ils répondent quelquefois d'après leurs propres lumières, pensant que cela leur est inspiré par l'esprit de prophétie (1). »

(Conclusion. — Les prophètes sont très-certains de ce qui leur est révélé par l'esprit prophétique; mais il n'en est pas ainsi de tout ce qu'ils connoissent par instinct; car ils doutent quelquefois si cela leur vient d'un instinct divin ou de leur propre esprit.)

Dieu éclaire de deux façons l'esprit du prophète : d'abord par une révélation expresse; puis, dit saint Augustin, *Super Genes. ad lit.*, II, 17, « par une sorte d'instinct très-secret, dont l'esprit de l'homme ne se rend

ribles menaces des prophètes, s'ils eussent pu lire clairement l'histoire de leur déïcide? Que ferions-nous nous-mêmes si nous comprenions notre propre histoire écrite dans l'Apocalypse? Il suffit que nous en sachions assez pour nous prémunir contre les séductions de ce temps : le reste nuiroit à la liberté des méchants et aux desseins de Dieu.

(1) Saint Grégoire apporte à ce sujet l'exemple de Nathan, à qui David avoit communiqué son projet de bâtir le temple. « Allez, dit le prophète au roi, faites tout ce que vous avez dans le cœur, parce que le Seigneur est avec vous. » Mais la nuit suivante, Dieu dit à Nathan d'avertir David que ce seroit son fils qui bâtiroit le temple. Sur quoi saint Grégoire remarque

---

poterat) quid interesset inter Deum revelantem, et inter animam suam somniantem. » Sed prophetia est revelatio divina, ut dictum est. Ergo propheta semper discernit id quod dicit per spiritum prophetiæ, ab eo quod loquitur spiritu proprio.

2. Præterea, Deus non præcipit aliquid impossibile; sicut Hieronymus dicit. Præcipitur autem Prophetis, *Jer.*, XXIII : « Propheta qui habet somnium, narret somnium; et qui habet sermonem meum, loquatur sermonem meum verè. » Ergo phopheta potest discernere quid habeat per spiritum prophetiæ, ab eo quod aliter videt.

3. Præterea, major est certitudo quæ est per divinum lumen, quàm quæ est per lumen rationis naturalis. Sed per lumen rationis naturalis ille qui habet scientiam, pro certo scit se habere. Ergo ille qui habet prophetiam per lumen divinum, multò magis certus est se habere.

Sed contra est, quòd Gregorius dicit super *Ezech.* (ubi suprà) : « Sciendum est quòd aliquando prophetæ sancti dum consuluntur, ex magno usu prophetandi quædam ex suo spiritu proferunt, et se hoc ex prophetiæ spiritu dicere suspicantur. »

(Conclusio. — Omnia quæ per propheticum spiritum sunt nota Prophetis, firmissimam apud eos certitudinem habent. Non autem omnia quæ per instinctum eisdem nota sunt; de quibus utrùm divino instinctu an proprio spiritu cognita sint, interdum dubitant prophetæ.

Respondeo dicendum quòd mens prophetæ dupliciter à Deo instruitur : uno modo, per expressam revelationem; alio modo « per instinctum quemdam occultissimum, nescientes humanæ mentes patiuntur; » ut Augustinus

pas compte. » Pour ce qu'il connoît par une révélation expresse, le prophète n'a pas la moindre incertitude; il sait sans aucun doute que cela lui vient de Dieu : ce qui fait dire à Jérémie, XXVI : « En vérité le Seigneur m'a envoyé vers vous, pour vous annoncer toutes ces choses. » Sans cette certitude, la foi, qui s'appuie sur la parole des prophètes, resteroit incertaine. Nous avons une preuve de la certitude prophétique dans le sacrifice qu'Abraham se préparoit à faire de son fils unique sur l'ordre qu'il en avoit reçu dans une vision; car il ne s'y fût point résolu s'il eût eu le moindre doute. Mais quant à ce que l'on connoît par instinct, il n'est pas toujours possible de discerner clairement si cela vient de Dieu ou de notre propre esprit. Les choses mêmes que l'on connoît par instinct divin, n'ont pas une certitude prophétique évidente; car cet instinct est un genre de prophétie imparfait. C'est en ce sens qu'il faut entendre les paroles de saint Grégoire. Cependant, de peur qu'il n'en puisse résulter quelque erreur, « les prophètes, ajoute saint Grégoire, sont promptement repris par le Saint-Esprit; ils apprennent de lui la vérité, et désavouent eux-mêmes ce qu'ils ont dit de faux. » On voit que les objections se rapportent toutes aux révélations expresses; ce qui nous dispense d'y répondre.

ARTICLE VI.

L'erreur peut-elle se mêler à la prophétie?

Il paroît que les choses que l'on connoît, ou que l'on annonce prophétiquement, peuvent être fausses. 1° La prophétie a surtout pour objet les

que Nathan étoit cependant un saint prophète, qui avoit repris David de sa faute, et qui lui avoit prédit le châtiment que Dieu en tireroit. Mais il ne distingua pas en cette circonstance

---

dicit II. *super Genes. ad litteram* (cap. 17). De his ergo quæ expressè per spiritum prophetiæ propheta cognoscit, maximam certitudinem habet; et pro certo habet quod hæc sunt divinitus sibi revelata : unde dicitur *Jerem.*, XXVI : « In veritate misit me Dominus ad vos, ut loquerer in aures vestras omnia verba hæc. » Alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides quæ dictis prophetarum innititur, certa non esset. Et signum propheticæ certitudinis accipere possumus ex hoc quòd Abraham admonitus in prophetica visione, se præparavit ad filium unigenitum immolandum; quod nullatenus fecisset, nisi de divina revelatione fuisset certissimus. Sed ad ea quæ cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet ut non plenè discernere possit utrùm hæc cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium. Non autem omnia quæ cognoscimus divino instinctu, sub certitudine prophetica nobis manifestantur : talis enim instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiæ; et hoc modo intelligendum est verbum Gregorii. Ne tamen error ex hoc possit accidere, « per Spiritum sanctum citiùs correcti, ab eo quæ vera sunt, audiunt; et semetipsos, quia falsa dixerint, reprehendunt; » ut Gregorius ibidem subdit. Primæ autem rationes procedunt quantum ad ea quæ prophetico spiritu revelantur. Unde patet responsio ad omnia objecta.

ARTICULUS VI.

Utrùm ea quæ propheticè cognoscuntur vel annuntiantur, possint esse falsa.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd ea quæ propheticè cognoscuntur vel annuntiantur, possint esse falsa. Prophetia enim est de futuris contingentibus, ut dictum est (art.

(1) De his etiam infrà, qu. 172, art. 1, in corp., art. 5, ad 3, et art. 6, ad 2; et qu. 12, de verit., art. 3, in corp., et art. 10, ad 7.

futurs contingents. Or, les événements futurs peuvent ne pas se réaliser, sans quoi ils arriveroient nécessairement. L'erreur peut donc se mêler à la prophétie.

2° Le prophète Isaïe fit cette prédiction au roi Ezéchias : « Mets ordre à tes affaires, car tu n'as plus longtemps à vivre : tu mourras ; » et cependant ce roi obtint encore quinze années de vie, comme il est rapporté au quatrième livre des Rois, XX, et dans Isaïe, XXXVIII. Le Seigneur dit également dans Jérémie, XVIII : « J'élèverai tout à coup ma voix contre la nation et contre le royaume, pour le déraciner, le détruire, le disperser : mais si cette nation fait pénitence du mal que je lui ai reproché, je ferai moi-même pénitence du mal que je lui ai préparé. » On trouve encore une preuve du non-accomplissement des prophéties dans l'exemple des Ninivites. On lit, en effet, dans Jonas, III : « Le Seigneur eut pitié d'eux, et il ne leur fit point le mal dont il les avoit menacés. » Une prophétie peut donc être fausse.

3° De même que dans un syllogisme, quand les prémisses sont absolues, la conclusion doit l'être aussi, de même en tout conditionnel dont l'antécédent est de nécessité absolue, le conséquent doit être absolument nécessaire ; car on ne peut jamais tirer une conclusion différente des prémisses, comme le prouve le Philosophe, *Posterior.*, I, text. 17. Appliquant ce principe, nous dirons : si une prophétie ne pouvoit jamais être fausse, cette assertion conditionnelle se trouveroit parfaitement exacte : » Si telle chose a été prophétisée, elle se réalisera. » Or, l'antécédent de ce conditionnel est de nécessité absolue, puisqu'il s'agit du passé ; la conséquence doit donc être aussi absolument nécessaire, ce qui ne sauroit être, la prophétie ayant pour objet des futurs contingents. On ne doit donc point affirmer qu'une prophétie ne sauroit être fausse.

son propre esprit de l'inspiration divine. Toutefois, ajoute saint Grégoire, il y a, entre les vrais et les faux prophètes, cette différence, que les premiers sont promptement avertis de leur erreur par l'Esprit saint, tandis que les autres y persévèrent jusqu'à la fin.

---

3). Sed futura contingentia possunt non evenire; alioquin ex necessitate contingerent. Ergo prophetiæ potest subesse falsum.

2. Præterea, Isaias propheticè prænuntiavit Ezechiæ dicens : « Dispone domui tuæ; quia morieris tu, et non vives; » et tamen additi sunt vitæ ejus postea quindecim anni; ut habetur IV. *Reg.*, XX, et *Isai.*, XXXVIII. Similiter et *Jerem.*, XVIII, Dominus dicit : « Repentè loquar adversùm gentem et adversùs regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud : Si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo quod locutus sum adversùs eam, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei. » Et hoc apparet per exemplum Ninivitarum, secundùm illud *Jonæ*, III : « Misertus est Dominus super malitiâ quam dixit ut faceret eis, et non fecit. » Ergo prophetiæ potest subesse falsum.

3. Præterea, omnis conditionalis, cujus antecedens est necessarium absolutè, consequens est necessarium absolutè : quia ita se habet consequens in conditionali ad antecedens, sicut conclusio ad præmissas in syllogismo. Ex necessariis autem nunquam contingit syllogizare, nisi necessarium; ut probatur in I. *Posteriorum* (text. 17). Sed si prophetiæ non potest subesse falsum, oportet hanc conditionalem esse veram : « Si aliquid est prophetarum, erit. » Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolutè; cùm sit de præterito. Ergo et consequens erit necessarium absolutè, quod est inconveniens; quia sic prophetia non esset contingentium. Falsum est ergo quòd prophetiæ non possit subesse falsum.

Mais Cassiodore dit au contraire que « la prophétie est une inspiration ou une révélation divine qui montre les événements avec une vérité immuable. » Or, la vérité de la prophétie ne seroit point immuable si l'erreur pouvoit s'y mêler. Elle ne peut donc être fausse.

(Conclusion. — Une prophétie ne sauroit être fausse parce qu'elle vient de la prescience divine.)

C'est par une révélation divine que l'intelligence du prophète est éclairée comme par manière d'enseignement. Or, la vérité est la même et dans le disciple et dans celui qui enseigne, la connoissance de l'un étant semblable à celle de l'autre. C'est ainsi que dans la nature, la forme de ce qui est engendré est toujours semblable à celle du générateur. C'est pourquoi la prophétie étant, selon saint Jérôme, « un effet de la prescience divine, » à qui rien n'échappe, et la vérité de la connoissance prophétique étant la même que celle de la connoissance divine, qui est infaillible, il s'ensuit que la prophétie ne peut être fausse.

Je réponds aux arguments : 1° Nous avons montré dans la première partie, quest. XXII, art. 4, que la certitude de la prescience divine n'excluoit pas la contingence de chaque événement futur en particulier, puisque Dieu les voit comme présents et déjà déterminés. C'est pourquoi la prophétie, qui est le résultat, l'expression de cette divine prescience, n'exclut pas non plus la contingence des événements futurs, encore qu'elle s'appuie sur une vérité immuable.

2° La prescience divine regarde les événements futurs en eux-mêmes et dans leurs causes : en eux-mêmes, parce qu'elle les voit comme s'ils étoient déjà présents; dans leurs causes, en tant qu'elle considère les rapports des causes aux effets qu'elles produisent. Or, si l'on envisage

---

Sed contra est, quòd Cassiodorus dicit quòd « prophetia est inspiratio vel revelatio divina, rerum inventus immobili veritate denuntians. » Non autem esset immobilis veritas prophetiæ, si posset ei falsum subesse. Ergo non potest ei subesse falsum.

(Conclusio.— Cùm prophetia divinum quoddam signum sit divinæ præscientiæ, impossibile est ei subesse falsum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex dictis patet, prophetia est quædam cognitio intellectui prophetæ impressa ex revelatione divina per modum cujusdam doctrinæ. Veritas autem cognitionis est eadem in discipulo et in docente; quia cognitio addiscentis est similitudo cognitionis docentis; sicut etiam in rebus naturalibus forma generati est similitudo quædam formæ generantis. Et per hunc etiam modum Hieronymus dicit quòd « prophetia est quoddam signum divinæ præscientiæ. » Oportet igitur eamdem esse veritatem propheticæ cognitionis et enuntiationis, quæ est cognitionis divinæ; cui impossibile est subesse falsum, ut in primo dictum est (I. part. qu. 14, art. 13 et art. 15, et qu. 16, art. 8). Unde prophetiæ non potest subesse falsum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut in primo dictum est (I. part., quæst. 22, art. 4), certitudo divinæ præscientiæ non excludit contingentiam singularium futurorum; quia fertur in ea secundùm quòd sunt præsentia et jam determinata ad unum. Et ideo, etiam prophetia, quæ est divinæ præscientiæ similitudo impressa, vel signum, sua immobili veritate futurorum contingentiam non excludit.

Ad secundum dicendum, quòd divina præscientia respicit futura secundùm duo; scilicet secundùm quòd sunt in seipsis, in quantum scilicet ipsa præsentialiter intuetur; et secundùm quòd sunt in suis causis, in quantum scilicet videt ordinem causarum ad effectus. Et quamvis contingentia futura, prout sunt in

les événements futurs en eux-mêmes, ils sont déjà déterminés et par conséquent invariables; mais si on les envisage dans leurs causes, ils ne sont pas tellement déterminés qu'ils ne puissent arriver d'une autre façon. Cette double connoissance est étroitement unie dans l'intellect divin; mais elle peut être séparée dans la révélation prophétique, car Dieu n'est pas tenu de révéler tout ce qu'il sait. Quelquefois il montre au prophète les futurs contingents tels qu'ils sont en eux-mêmes, et alors ils se réalisent comme ils ont été prédits. C'est ainsi qu'il est écrit dans Isaïe, VII : « Voici qu'une Vierge concevra. » Mais quelquefois aussi Dieu ne révèle que le rapport des causes aux effets qu'elles doivent naturellement produire, et alors l'événement ne concorde pas toujours avec la prophétie. Il ne s'ensuit pas cependant que la prophétie ait été fausse, car tel en étoit le sens : suivant la disposition des causes (soit des choses naturelles, soit des actes humains), tel effet doit se produire. C'est ainsi qu'il faut entendre ces paroles d'Isaïe : « Tu ne vivras pas, tu vas mourir; » c'est-à-dire la disposition de ton corps est telle qu'il doit mourir prochainement. C'est encore de cette façon que Jonas disoit, III : « Encore quarante jours, et Ninive sera détruite; » c'est-à-dire ses crimes exigent qu'elle soit détruite. Quand la sainte Ecriture parle du repentir de Dieu, c'est une métaphore qui signifie seulement que Dieu agit à la manière d'un homme qui se repent, en ce qu'il change la sentence qu'il auroit portée, mais il ne change pas de dessein (1).

3° La vérité de la prophétie étant la même que celle de la prescience divine, on peut affirmer également ces deux propositions conditionnelles : « Si quelque chose a été prophétisée, elle se réalisera; si quelque événement a été prévu de Dieu, il s'accomplira. » En toutes deux l'antécédent

(1) Parce que connoissant par sa prescience le repentir du coupable, il avoit à l'avance résolu de lui pardonner. En le menaçant de sa colère, il ne fait donc que préparer sa conversion, c'est-à-dire faciliter l'accomplissement du dessein de miséricorde qu'il vouloit mettre à exécution.

seipsis, sint determinata ad unum, tamen prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter evenire. Et quamvis ista duplex cognitio semper in intellectu divino conjungatur, non tamen conjungitur semper in revelatione prophetica; quia impressio agentis non semper adæquat ejus virtutem. Unde quandoque revelatio prophetica est impressa quædam similitudo divinæ præscientiæ, prout respicit ipsa futura contingentia in seipsis : et talia sic eveniunt sicut prophetantur; sicut illud *Isai.*, VII : « Ecce virgo concipiet. » Quandoque verò prophetica revelatio est impressa similitudo divinæ præscientiæ, prout scilicet cognoscit ordinem causarum ad effectus; et tunc quandoque aliter evenit quàm prophetetur. Nec tamen prophetiæ subest falsum : nam sensus prophetiæ est, quòd inferiorum causarum dispositio (sive naturalium, sive humanorum actuum) hoc habet ut talis effectus eveniat : et secundùm hoc intelligitur verbum Isaiæ dicentis : « Morieris, et non vives, » id est, dispositio corporis tui ad mortem ordinatur; et quod dicitur *Jonæ*, III : « Adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur; » id est, hoc merita ejus exigunt ut subvertatur. Dicitur autem Deus *pœnitere* metaphoricè, in quantum ad modum pœnitentis se habet; prout scilicet mutat sententiam, etsi non mutet consilium.

Ad tertium dicendum, quòd quia eadem est veritas prophetiæ et divinæ præscientiæ, ut dictum est, hoc modo ista conditionalis est vera : « Si aliquid est prophetatum, erit; » sicut ista : « Si aliquid est præscitum, erit. » In utraque

étant nécessaire, le conséquent l'est aussi; non par rapport à nous, pour qui l'événement est encore un futur contingent; mais par rapport à Dieu, pour qui il est déjà présent à cause de la prescience divine.

QUESTION CLXXII.

De la cause de la prophétie.

Examinons maintenant quelle est la cause de la prophétie.

Sur ce point six questions se présentent : 1° La prophétie est-elle naturelle à l'homme? 2° Nous vient-elle de Dieu par le moyen des anges? 3° Exige-t-elle en celui qui la reçoit une disposition naturelle? 4° Exige-t-elle de bonnes mœurs? 5° Les démons peuvent-ils prophétiser? 6° Les prophètes inspirés par les démons disent-ils quelquefois la vérité?

ARTICLE I.

La prophétie peut-elle être naturelle à l'homme?

Il paroît que la prophétie peut être naturelle. 1° On lit dans saint Grégoire, *Dialog.*, IV, 26, que « les ames prévoient quelquefois certaines choses par la force de leur pénétration. » Saint Augustin dit également, *Super Genes. ad lit.*, XII, 13, que « quand l'ame de l'homme est détachée des sens, elle peut prévoir l'avenir; » ce qui rentre dans la prophétie. L'ame peut donc prophétiser naturellement.

---

enim antecedens est impossibile non esse : unde et consequens est necessarium, non secundùm quòd est futurum respectu nostri, sed ut consideratur in suo præsenti, prout subditur præscientiæ divinæ, ut in I. dictum est (I. part., qu. 14, art. 13, ad 2).

QUÆSTIO CLXXII.

De causa prophetiæ, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de causa prophetiæ.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm prophetia sit naturalis. 2° Utrùm sit à Deo mediantibus angelis. 3° Utrùm ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. 4° Utrùm requiratur bonitas morum. 5° Utrùm sit aliqua prophetia à dæmonibus. 6° Utrùm prophetæ dæmonum aliquando dicant verum.

ARTICULUS I.

Utrùm prophetia possit esse naturalis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd prophetia possit esse naturalis. Dicit enim Gregorius in IV. *Dialog.* (cap. 26), quòd « ipsa aliquando animarum vis suâ subtilitate aliquid prævidet. » Et Augustinus dicit in XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 13), quòd « animæ humanæ secundùm quòd à sensibus corporis abstrahitur, competit futura prævidere. » Hoc autem pertinet ad prophetiam. Ergo anima naturaliter potest assequi prophetiam.

(1) De his etiam qu. 12, de verit., art. 3 et 4.

2° L'ame humaine a plus de force pour connoître dans l'état de veille que dans le sommeil. Or, quelques hommes prévoient l'avenir dans leurs songes, comme le montre le Philosophe, *De Divinatione per somnium*, III. Donc, à plus forte raison, l'homme peut-il connoître naturellement les choses futures.

3° L'homme est par sa nature plus parfait que les animaux sans raison. Or, certains animaux prévoient l'avenir en ce qui les concerne. Ainsi les fourmis prévoient les pluies qui vont tomber, comme le prouve le soin qu'elles prennent alors de rentrer le grain dans leur trou ; les poissons prévoient aussi les tempêtes, puisqu'ils s'éloignent, avant qu'elles n'éclatent, des lieux qu'elles vont bouleverser. A plus forte raison l'homme peut-il connoître naturellement l'avenir en ce qui le concerne, ce qui est l'objet de la prophétie. Celle-ci est donc naturelle.

4° On lit dans la sainte Ecriture, *Proverb.*, XXIX, 18 : « Quand la prophétie cessera, le peuple sera dispersé. » Ce qui prouve que la prophétie est nécessaire à la conservation de l'homme. Or, la nature est pourvue de tout ce qui lui est nécessaire. La prophétie est donc naturelle.

Mais saint Pierre dit au contraire dans sa seconde Epître, I, 21 : « La prophétie ne vient point de la volonté de l'homme ; car c'est par l'inspiration du Saint-Esprit que parlèrent les saints de Dieu. » La prophétie n'est donc point une faculté naturelle, mais un don du Saint-Esprit.

(CONCLUSION. — La prophétie, prise dans son sens absolu, ne vient point de la nature, mais d'une révélation divine.)

La prophétie peut envisager les événements futurs de deux façons : tels qu'ils sont en eux-mêmes, ou tels qu'ils sont dans leurs causes. Dieu seul, à qui tout est présent de toute éternité, comme nous l'avons dit dans la

---

2. Præterea, cognitio animæ humanæ magis viget in vigilando quàm in dormiendo. Sed in dormiendo quidam naturaliter prævident quædam futura, ut patet per Philosophum in lib. *De somno et vigilia* (vel *De divinat. per somnium*, cap. 2). Ergo multò magis potest homo naturaliter futura præcognoscere.

3. Præterea, homo secundùm suam naturam est perfectior animalibus brutis. Sed quædam animalia bruta habent præcognitionem futurorum ad se pertinentium : sicut formicæ præcognoscunt pluvias futuras, quod patet ex hoc quòd ante pluviam incipiunt grana in foramen reponere. Et similiter etiam pisces præcognoscunt tempestates futuras, ut perpenditur ex eorum motu dum loca tempestuosa declinant. Ergo multò magis homines naturaliter præcognoscere possunt futura ad se pertinentia, de quibus est prophetia ; est ergo prophetia à natura.

4. Præterea, *Proverb.*, XXIX, dicitur : « Cùm prophetia defecerit, dissipabitur populus ; » et sic patet quòd prophetia est necessaria ad hominum conservationem. Sed « natura non deficit in necessariis. » Ergo videtur quòd prophetia sit à natura.

Sed contra est, quod dicitur II. *Petr.*, I : « Non enim voluntate humanâ allata est aliquando prophetia, sed Spiritu sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines. » Ergo prophetia non est à natura, sed ex dono Spiritus sancti.

(CONCLUSIO. — Prophetia simpliciter non potest homini inesse à natura, sed ex divina revelatione esse debet.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 171, art. 6, ad 2), prophetica præcognitio potest esse de futuris dupliciter : uno modo, secundùm quòd sunt in seipsis ; alio modo, secundùm quòd sunt in suis causis. Præcognoscere autem futura secundùm quòd sunt in seipsis, est proprium divini intellectûs ; cujus æternitati sunt omnia præsentia, ut in I. dictum est (I. part., qu. 14, art. 13). Et ideo

première partie, quest. XIV, art. 13, connoît les événements tels qu'ils sont en eux-mêmes; et c'est pourquoi cette sorte de connoissance ne peut nous être donnée par la nature : il n'y a que Dieu, de qui nous puissions la recevoir. Mais l'homme peut naturellement connoître les événements dans leurs causes, de même que le médecin prévoit à certains indices la santé ou la mort prochaine d'un malade, parce qu'il a déjà expérimenté ce genre de diagnostique. Cette connoissance naturelle de l'avenir est susceptible de deux explications, car elle peut être une faculté innée ou acquise. « Quelques-uns, dit saint Augustin, *Sup. Genes. ad lit.*, XII, 13, ont pensé que l'ame avoit en elle-même une force divinatoire. » C'est l'opinion de Platon, qui soutenoit que l'ame avoit la connoissance de toutes choses par la participation des idées; mais que cette connoissance étoit affoiblie par l'union du corps, et qu'elle restoit plus ou moins claire suivant la pureté de celui-ci. D'après ce principe, il faudroit dire que les hommes dont l'ame n'est point trop obscurcie par l'union du corps, peuvent prévoir l'avenir par une science qui leur est propre (1). Mais saint Augustin fait à ceci cette objection : « Si l'ame a en elle-même une force divinatoire, pourquoi ne peut-elle pas s'en servir toujours, puisqu'elle en a toujours le désir? » D'après Aristote, au contraire, l'ame n'acquiert de connoissances que par les sens, comme nous l'avons montré

(1) Il n'est pas facile de concevoir comment la participation des idées peut donner la connoissance des événements qui dépendent de la libre volonté de l'homme. Les anges eux-mêmes n'ont pas cette connoissance d'une manière certaine et complète : toute leur science ne va qu'à découvrir les causes qui existent, et à prévoir que probablement les effets s'ensuivront, mais sans pouvoir l'assurer, car la volonté future de l'homme est un mystère que Dieu seul pénètre. Or, l'ame, ne fût-elle en rien gênée par le corps, a une force bien inférieure à celle de l'ange. Elle ne peut donc tout au plus que découvrir les causes présentes sans savoir si d'autres causes n'empêcheront pas de se réaliser les effets qu'elle a prévus. La connoissance de l'avenir sera toujours incertaine, même pour le plus grand génie, et se réduit à des calculs de probabilité. Quant à l'affoiblissement de l'ame par son union avec le corps, on peut l'admettre d'une certaine façon par suite du péché originel, mais non jusqu'à l'anéantissement d'une faculté aussi précieuse qu'auroit été la connoissance innée de l'avenir. Les puissances de l'ame ont perdu de leur force, mais n'ont pas été détruites par le péché. C'est donc en vain qu'on voudroit attribuer à l'intelligence de l'homme un pouvoir qu'elle n'a pas reçu de Dieu.

---

talis præcognitio futurorum non potest esse à natura, sed solùm ex revelatione divina. Futura verò in suis causis possunt cognosci naturali cognitione, etiam ab homine, sicut medicus præcognoscit sanitatem vel mortem futuram in aliquibus causis, quarum ordinem ad tales effectus experimento præcognovit. Et talis cognitio futurorum potest intelligi esse in homine dupliciter à natura. Uno modo, sic quòd statim anima ex eo quod in seipsa habet, possit præcognoscere futura; et sic, sicut Augustinus dicit XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 13), « quidam voluerunt animam humanam habere quamdam vim divinationis in seipsa. » Et hoc videtur esse secundùm opinionem Platonis, qui posuit quòd animæ habent omnium rerum cognitionem per participationem idearum; sed ista cognitio obnubilatur in eis per conjunctionem corporis, in quibusdam tamen plus, in quibusdam verò minùs secundùm corporis puritatem diversam. Et secundùm hoc posset dici quòd homines habentes animas non multùm obtenebratas ex corporum unione, possunt talia futura præcognoscere secundùm propriam scientiam. Contra hoc autem objicit Augustinus : « Cur non semper possit vim divinationis habere anima, cùm semper velit? » Sed quia verius esse videtur quòd anima ex sensibilibus cognitionem acquirat, secundùm sententiam Aristotelis, ut in I. dictum est (I. part., qu. 85, art. 3, 6 et 7), ideo

dans la première partie, quest. LXXXV, art. 3, 6 et 7; il vaudroit donc mieux dire alors, que la connoissance de l'avenir n'est point innée dans l'homme, et qu'il ne l'acquiert que par voie d'expérimentation, en quoi il peut être aidé par une disposition naturelle, qui dépend de la force de son imagination et de la clarté de son intelligence. Quoi qu'il en soit, cette connoissance naturelle de l'avenir diffère de la première, c'est-à-dire de celle que l'on a par révélation divine, de deux façons. La première d'abord est infaillible, et peut s'étendre à tous les événements; tandisque la seconde ne comprend que les effets qui sont du ressort de l'expérience humaine. Enfin la première s'appuie sur une vérité immuable, tandisque la seconde est sujette à l'erreur. La première seule, et non la seconde, appartient donc essentiellement à la prophétie, puisque celle-ci a pour objet propre les choses qui dépassent naturellement la connoissance humaine. Donc, absolument parlant, la prophétie ne peut venir de la nature, mais seulement d'une révélation divine.

Je réponds aux arguments : 1° Quand l'ame est abstraite des sens, elle devient plus apte à recevoir l'influence des substances spirituelles, et à suivre les mouvements subtiles qui naissent dans l'imagination de l'impression des causes naturelles; ce qui lui est très-difficile quand elle est absorbée par les choses sensibles. C'est pourquoi saint Grégoire dit qu'à l'approche de la mort, l'ame prévoit certaines choses par la subtilité de sa nature, c'est-à-dire parce qu'elle distingue alors les plus petites impressions (1). Elle peut encore connoître l'avenir par une révélation angé-

et c'est plus vainement encore que l'on cherche à lui rendre ce pouvoir par des pratiques superstitieuses, comme sont celles du magnétisme. On prétend dégager l'ame du corps pour la faire prophétiser, lui supposant une force divinatoire naturelle; mais on ne peut que la mettre en relation avec le démon, qui lui-même ne connoît que les causes et se trompe souvent sur les résultats.

(1) Saint Grégoire raconte à ce sujet qu'un avocat nommé Godéo, étant près de mourir,

meliùs est dicendum alio modo, quòd præcognitionem talium futurorum homines non habent, sed acquirere possunt per viam experimentalem; in qua juvantur per naturalem dispositionem, secundùm quòd in homine invenitur perfectio virtutis imaginativæ, et claritas intelligentiæ. Et tamen hæc præcognitio futurorum differt à prima, quæ habetur ex revelatione divina, dupliciter : primò quidem, quia prima potest esse quorumcumque eventuum et infallibiliter. Hæc autem præcognitio quæ naturaliter haberi potest, est circa quosdam effectus ad quos se potest extendere experientia humana. Secundò, quia prima prophetia est secundùm immobilem veritatem, non autem secunda, sed potest ei subesse falsum. Prima autem præcognitio propriè pertinet ad prophetiam, non secunda, quia, sicut suprà dictum est (qu. 171, art. 1), prophetica cognitio est eorum quæ naturaliter excedunt humanam cognitionem. Et ideo dicendum est quòd prophetia simpliciter dicta non potest esse à natura, sed solùm ex revelatione divina.

Ad primum ergo dicendum, quòd anima quando abstrahitur à corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum spiritualium substantiarum, et etiam ad percipiendum subtiles motus qui ex impressionibus naturalium causarum in imaginatione humana relinquuntur; à quibus percipiendis anima impeditur cùm fuerit circa sensibilia occupata. Et ideo Gregorius dicit (ut suprà), quòd anima, quando appropinquat ad mortem, præcognoscit quædam futura subtilitate suæ naturæ, prout scilicet percipit etiam modicas impressiones; aut etiam cognoscit futura revelatione angelicâ, non autem pro-

lique, mais non par sa propre force; car si cela étoit, dit saint Augustin, *Super Genes. ad lit.*, XII, 13, elle auroit toujours la faculté de la connoître; ce qui est évidemment faux.

2° La connoissance de l'avenir que l'on a dans les songes, vient d'une révélation des substances spirituelles, ou d'une cause corporelle, comme nous l'avons dit à propos de la divination, quest. XCV, art. 6. Ce qui a lieu plus facilement dans le sommeil que dans l'état de veille. Car quand l'homme est éveillé, son ame distraite par les objets extérieurs, a moins de facilité pour percevoir les impressions subtiles des substances spirituelles, ou même des causes naturelles. Le jugement est cependant alors plus parfait, parce que la raison a plus de force dans la veille que dans le sommeil.

3° Les animaux ne prévoient les événements futurs que par leurs causes, et leur imagination est en cela plus impressionnable que celle des hommes. Car dans l'état de veille surtout, l'homme agit plus d'après la raison, que d'après l'impression des causes naturelles. Mais la raison lui est un secours plus utile, de même que la grace divine qui inspire les prophètes est plus puissante que la raison.

4° Comme la lumière prophétique s'étend à la direction des actes humains, elle est en cela nécessaire au gouvernement du peuple, principa-

demanda ses habits à son serviteur, qui ne crut pas devoir les lui donner dans l'état où il étoit. Cet homme se leva alors, s'habilla seul, et dit qu'il vouloit aller à l'église de Saint-Sixte sur la voie Appienne; mais accablé par la force du mal, il mourut peu après. On avoit résolu de l'enterrer sur la voie de Préneste (aujourd'hui la route de Palestrina), auprès du bienheureux martyr saint Janvier; mais trouvant que ce lieu étoit trop éloigné, ceux qui étoient chargés des funérailles, et qui ignoroient d'ailleurs ce qu'il avoit dit, préférèrent prendre la voie Appienne et conduisirent le corps à l'église de Saint-Sixte, en sorte que sa prédiction fut accomplie. Tel est le récit de saint Grégoire. On voit qu'il s'agit ici d'un pressentiment plutôt que d'une prédiction formelle. Les pressentiments ne sont pas rares, même pendant la vie, où les impressions de l'ame sont moins subtiles qu'à la mort. A quoi faut-il les attribuer? Il semble que ce soient des avertissements des substances angéliques préposées à notre garde. En tout cas, c'est un genre de prophétie très-imparfait, et qui ne prouve pas que l'ame ait la faculté naturelle de connoître l'avenir.

---

priâ virtute, quia, ut Augustinus dicit, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 13), si hoc esset, tunc haberet quandocumque vellet in sua potestate futura præcognoscere; quod patet esse falsum.

Ad secundum dicendum, quòd cognitio futurorum quæ fit in somniis, est aut ex revelatione spiritualium substantiarum, aut ex causa corporali, ut dictum est, cùm de divinationibus ageretur (qu. 95, art. 6). Utrumque autem meliùs potest fieri in dormientibus quàm in vigilantibus, quia anima vigilantis est occupata circa exteriora sensibila; unde minùs potest percipere subtiles impressiones vel spiritualium substantiarum, vel etiam causarum naturalium. Quantum tamen ad perfectionem judicii, plus viget ratio in vigilando quàm in dormiendo.

Ad tertium dicendum, quòd bruta etiam animalia non habent præcognitionem futurorum eventuum, nisi secundùm quòd ex suis causis præcognoscuntur; ex quibus eorum phantasiæ moventur magis quàm hominum, quia phantasiæ hominum, maximè in vigilando, disponuntur magis secundùm rationem quàm secundùm impressionem naturalium causarum. Ratio autem facit in homine multò abundantiùs id quod in brutis facit impressio causarum naturalium; et adhuc magis adjuvat hominem divina gratia prophetas inspirans.

Ad quartum dicendum, quòd lumen propheticum se extendit etiam ad directiones humanorum actuum. Et secundùm hoc prophetia necessaria est ad populi gubernationem, præ-

lement pour régler ce qui concerne le culte divin; car la nature y est impuissante, et il y faut le secours de la grace (1).

ARTICLE II.

Les anges sont-ils les agents de la révélation prophétique?

Il paroît que la révélation prophétique ne se fait pas par le moyen des anges. 1° On lit dans la Sagesse, VII, 27 : « La sagesse de Dieu se répand dans les ames saintes, et forme les amis de Dieu et les prophètes. » Or, elle forme les amis de Dieu par elle-même, d'une manière immédiate. Elle fait donc également les prophètes sans l'intermédiaire des anges.

2° La prophétie est une grace gratuite. Or, cette grace vient du Saint-Esprit, selon cette parole de saint Paul : « Il y a différentes graces, mais c'est le même esprit qui les donne. » La révélation prophétique ne se fait donc pas par le moyen des anges.

3° Selon Cassiodore, « la prophétie est une révélation divine. » Or, si les anges en étoient les agents, il faudroit l'appeler une révélation angélique. Elle ne se fait donc pas par le moyen des anges.

Mais on lit au contraire dans saint Denis, *De cœlest. hierarch.*, IV : « Nos glorieux pères ont eu leurs visions divines par le moyen des vertus

(1) C'est pourquoi il y a eu dès le commencement du monde, des prophètes qui ont réglé, par l'ordre de Dieu, tout ce qui concernoit le culte divin. Les sacrifices qui figuroient la mort de Notre-Seigneur, ont été sans doute établis par Adam, puisque Abel offrit un sacrifice des premiers-nés de son troupeau, sur lequel, selon l'ancienne tradition, descendit le feu du ciel. Noë, au sortir de l'arche, offrit aussi un holocauste de tous les animaux *purs*, ce qui indique que Dieu avoit déjà révélé par ses prophètes quels animaux étoient propres aux sacrifices. C'est par Noë que Dieu permit aux hommes de manger des viandes à l'exception du sang; et c'est probablement encore à lui que fut révélée l'oblation du pain et du vin, en figure de la sainte Eucharistie; car il semble que ce sacrifice mystérieux étoit établi avant Melchisédech, dont la sainte Ecriture dit seulement qu'il étoit « prêtre du Dieu très-haut. » Abraham ne témoigna d'ailleurs aucun étonnement de cette oblation, ce qui suppose qu'elle étoit déjà ancienne. C'est à ce même Abraham que fut révélée la circoncision; et enfin c'est par Moïse que Dieu établit les autres prescriptions de la loi ancienne. Ainsi la prophétie n'a jamais manqué sous la loi de nature pour instruire les hommes sur la manière dont ils devoient

---

cipuè in ordine ad cultum divinum, ad quem natura non sufficit, sed requiritur gratia.

ARTICULUS II.

Utrùm prophetica revelatio fiat per angelos.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd prophetica revelatio non fiat per angelos. Dicitur enim *Sap.*, VII, quòd « sapientia Dei in animas sanctas se transfert, et amicos Dei et prophetas constituit. » Sed amicos Dei constituit immediatè. Ergo etiam prophetas facit immediatè, non mediantibus angelis.

2. Præterea, prophetia ponitur inter gratias gratis datas. Sed gratiæ gratis datæ sunt à Spiritu sancto, secundùm illud : « Divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus. » Non ergo prophetica revelatio fit angelo mediante.

3. Præterea, Cassiodorus dicit (ubi suprà), quòd « prophetia est divina revelatio. » Si autem fieret per angelos, diceretur « angelica revelatio. » Non ergo prophetia fit per angelos.

Sed contra est, quod Dionysius dicit, IV. cap. *Cœl. hierarch.* : « Divinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias cœlestes

(1) De his etiam 1. part., qu. 111, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 154; et qu. 12, de verit., art. 8; et *Matth.*, II, lect. 3 et lect. 4; ut et I, *Cor.*, IV, lect, col. 4.

célestes. » Or, il parle ici des visions prophétiques. Les anges en sont donc les agents intermédiaires.

(Conclusion. — La révélation prophétique a Dieu pour premier auteur; mais elle est communiquée à l'homme par le moyen des anges, qui sont les ministres de Dieu.)

Comme le dit saint Paul, *Rom.*, XIII, 1 : « Ce qui existe, a été ordonné par Dieu ; » et selon saint Denis, *ibid.*, l'ordre divin consiste en ce que les choses inférieures soient disposées par les intermédiaires. Or, les anges tiennent le milieu entre Dieu et l'homme, car ils participent plus que lui de la perfection de la bonté divine. Les visions et les révélations divines doivent donc être transmises de Dieu aux hommes par le moyen des anges (1). Et comme la connoissance prophétique s'acquiert par une illumination et une révélation divine, il s'ensuit manifestement que les anges en sont les agents intermédiaires.

Je réponds aux arguments : 1° La charité qui rend l'homme ami de Dieu, est une perfection de la volonté, et Dieu seul peut agir sur la volonté de l'homme. Mais la prophétie est une perfection de l'intelligence, et l'ange peut agir sur l'intelligence humaine (2), comme nous l'avons dit

rendre à Dieu le culte qui lui est dû. La raison y étoit impuissante, parce que ce culte tirant son mérite du rapport prophétique qu'il avoit avec Notre-Seigneur, la raison seule ne pouvoit découvrir ce qui étoit encore caché dans les secrets de Dieu.

(1) Il faut distinguer ici entre les différentes sortes de révélations et de visions. Il y en a de trois genres : les visions sensibles, les visions imaginaires et les visions intellectuelles. Les anges sont les agents ordinaires des visions sensibles et imaginaires, parce qu'ils peuvent modifier les sens et l'imagination de l'homme, comme nous l'avons vu dans la première partie, quest. CXI, art. 3 et 4. Mais dans la vision intellectuelle, l'ame ne perçoit pas la vérité à l'aide des mots et des images; elle la voit d'une manière plus relevée, sous des espèces intellectuelles qui donnent leur nom à ce genre de vision. Or, l'ange ne sauroit de lui-même produire ce changement dans les fonctions ordinaires de l'intellect : Dieu seul peut lui faire voir la vérité nue, sans se servir des images. Ce n'est pas que les anges ne puissent montrer la vérité ainsi; mais c'est défaut de puissance dans notre intellect pour la comprendre de cette façon, comme saint Thomas le reconnoît avec saint Denys l'aréopagite, saint Augustin et Aristote. Il faut donc que Dieu remédie à cette impuissance; et c'est pourquoi toute révélation intellectuelle vient de lui. Quelquefois il en est l'agent immédiat, mais quelquefois aussi il se sert des anges, leur donnant le pouvoir nécessaire pour modifier l'intellect humain. D'où il suit que les anges ne sont que des agents extraordinaires de la révélation intellectuelle, quoiqu'ils soient les agents ordinaires des deux autres sortes de révélations.

(2) Naturellement ou ordinairement par le moyen des sens et des images; extraordinaire-

---

virtutes. » Loquitur autem ibi de visionibus propheticis. Ergo revelatio prophetica fit angelis mediantibus.

(Conclusio. — Prophetica revelatio ad homines à Deo quidem ut primo auctore, ab angelis verò ut Dei ministris defertur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Apostolus dicit, *ad Rom.*, XIII, « quæ sunt à Deo ordinata sunt. » Habet autem hoc divinitatis ordo, sicut Dionysius dicit (lib. *De eccles. hierarc.*, cap. 4), ut infima per media disponat. Angeli autem medii sunt inter Deum et homines, utpote plus participantes de perfectione divinæ bonitatis quàm homines. Et ideo illuminationes et revelationes divinæ à Deo ad homines per angelos deferuntur; prophetica autem cognitio fit per illuminationem et revelationem divinam. Unde manifestum est quòd fiat per angelos.

Ad primum ergo dicendum, quòd charitas secundùm quam fit homo amicus Dei, est perfectio voluntatis, in quam solus Deus imprimere potest. Sed prophetia est perfectio intel-

dans la première partie, quest. CXI, art. 1. Il n'y a donc pas de parité entre ces deux choses.

2° Les graces gratuites viennent du Saint-Esprit, comme de leur premier principe; mais il les communique aux hommes par le ministère des anges.

3° L'œuvre que fait l'instrument doit s'attribuer à l'agent principal, en vertu duquel il agit. Le ministre n'étant donc qu'un instrument, on peut appeler divine la révélation prophétique, quoiqu'elle se fasse par le ministère des anges.

ARTICLE III.

La prophétie exige-t-elle une disposition naturelle?

Il paroît que la prophétie exige une disposition naturelle. 1° La prophétie est reçue par le prophète selon ses dispositions personnelles; car sur ce passage d'Amos, « Le Seigneur rugira de Sion, » saint Jérôme dit : « On prend ses comparaisons dans ce que l'on a sous les yeux, dans ce que l'on éprouve le plus souvent : les matelots comparent leurs ennemis aux vents et leur perte à un naufrage; c'est ainsi qu'Amos, qui avoit gardé les troupeaux, compare la voix de Dieu au rugissement d'un lion.» Or, ce qui dépend d'une certaine façon de celui qui le reçoit, demande une disposition naturelle. La prophétie exige donc une disposition naturelle.

2° L'intelligence de la prophétie est plus difficile que celle de la science acquise. Or, on ne peut avoir sans une disposition naturelle l'intelligence de la science acquise; car beaucoup d'hommes n'ont point assez de capa-

ment par le moyen des espèces intellectuelles que l'homme ne sauroit comprendre sans un secours spécial de Dieu, comme nous venons de le dire.

---

lectûs; in quem etiam angelus potest imprimere, ut in I. dictum est (I. part., qu. 111, art. 1). Et ideo non est similis ratio de utroque.

Ad secundum dicendum, quòd gratiæ gratis datæ attribuuntur Spiritui sancto sicut primo principio; qui tamen operatur hujusmodi gratias in hominibus, mediante ministerio angelorum.

Ad tertium dicendum, quòd operatio instrumenti attribuitur principali agenti, in cujus virtute instrumentum agit. Et quia minister est sicut instrumentum, idcirco prophetica revelatio quæ fit ministerio angelorum, dicitur esse divina.

ARTICULUS III.

Utrùm ad prophetiam requiratur dispositio naturalis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. Prophetia enim recipitur in propheta secundùm dispositionem recipientis, quia super illud *Amos*, I : « Dominus de Sion rugiet, » dicit Glossa Hieronymi : « Naturale est ut omnes qui volunt rem rei comparare, ex eis rebus sumant comparationes quas sunt experti, et in quibus sunt nutriti, verbi gratiâ : Nautæ suos inimicos ventis, damnum naufragio comparant; sic et Amos, qui fuit pastor pecorum, vocem Dei rugitui leonis assimilat. » Sed quod recipitur in aliquo secundùm modum recipientis, requirit naturalem dispositionem. Ergo prophetia requirit naturalem dispositionem.

2. Præterea, speculatio prophetiæ est altior quàm scientiæ acquisitæ. Sed indispositio naturalis impedit speculationem scientiæ acquisitæ. Multi enim ex indispositione naturali pertingere non possunt ad scientias speculativas capiendas.

(1) De his etiam qu. 12, de verit., art. 4.

cité pour comprendre les sciences spéculatives. Donc, à plus forte raison, la prophétie exige-t-elle une disposition naturelle.

3° Un manque de disposition naturelle est un plus grand obstacle qu'une chose accidentelle. Or, certaines choses accidentelles mettent obstacle à la prophétie. Ainsi nous lisons dans saint Jérôme, *Super Matth.*, « Que les plaisirs de la chair privent momentanément le prophète de l'inspiration du Saint-Esprit. » Un manque de disposition naturelle doit donc être un obstacle plus grand encore. D'où il suit qu'une bonne disposition naturelle est nécessaire à la prophétie.

Mais saint Grégoire dit au contraire, *Hom. Pentecostes*, XXX, *Super Evangel.* : « Le Saint-Esprit inspire un enfant qui joue de la harpe, et il en fait le Psalmiste; il change en prophète un berger qui gardoit les troupeaux. » La prophétie n'exige donc aucune disposition antérieure; elle dépend uniquement de la volonté de l'Esprit-Saint, selon cette parole de l'Apôtre, I. *Cor.*, XII : « C'est un seul et même Esprit qui opère toutes ces choses, distribuant à chacun ses dons, selon qu'il lui plaît. »

(Conclusion. — La prophétie n'exige aucune disposition naturelle; l'Esprit-Saint la donne aux hommes à son gré.)

La prophétie, proprement dite, vient d'une inspiration divine; celle qui résulte d'une cause naturelle, ne mérite ce nom que d'une manière relative. Considérons maintenant que Dieu étant la cause universelle de tout ce qui existe, il n'a besoin ni de la matière, ni d'aucune disposition de la matière pour produire des effets corporels, puisqu'il peut créer en même temps et la matière, et la disposition et la forme. Il en est de même dans les effets spirituels, pour lesquels il n'a besoin d'aucune disposition préalable, car il la peut produire en même temps, telle que l'exige l'ordre

---

Multò ergo magis requiritur ad contemplationem propheticam.

3. Præterea, indispositio naturalis magis impedit aliquem quàm impedimentum accidentale. Sed per aliquid accidentale superveniens impeditur speculatio prophetiæ; dicit enim Hieronymus *super Matth.*, quòd « tempore illo quo conjugales actus geruntur, præsentia sancti Spiritus non dabitur, etiamsi propheta esse videatur, qui officio generationis obsequitur. » Ergo multò magis indispositio naturalis impedit prophetiam; et sic videtur quòd bona dispositio naturalis requiratur ad prophetiam.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in Hom. *Pentecostes* (vel XXX. *super Evang.*) : « Implet (scilicet Spiritus sanctus) citharœdum puerum, et psalmistam facit; implet pastorem armentarium, sycomoros vellicantem, et prophetam facit. » Non ergo requiritur aliqua dispositio præcedens ad prophetiam, sed dependet ex sola voluntate Spiritus sancti; de quo dicitur I. *ad Cor.*, XII : « Hæc omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult. »

(Conclusio. — Non aliqua præcedens naturalis dispositio necessaria est ad prophetiam, sed ex sola Spiritus sancti voluntate hominibus infunditur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), propheta verè et simpliciter dicta, est ex inspiratione divina. Quæ autem est ex causa naturali, non dicitur prophetia nisi secundùm quid. Est autem considerandum quòd sicut Deus, quia est causa universalis in agendo, non præexigit materiam nec aliquam materiæ dispositionem in corporalibus effectibus, sed simul potest et materiam et dispositionem et formam inducere; ita etiam in effectibus spiritualibus non præexigit aliquam dispositionem, sed potest simul cum effectu spirituali inducere dispositionem convenientem, qualis requiritur secundùm ordinem naturæ. Et ulteriùs posset etiam

naturel. Il pourroit même créer aussi le sujet lui-même, c'est-à-dire l'esprit, lui donnant les dispositions convenables avec le don de prophétie dans l'acte même de sa création.

Je réponds aux arguments : 1° Il importe peu de quelles images le prophète revête son langage prophétique, et c'est pourquoi Dieu ne change rien à sa manière de s'exprimer. La vertu divine éloigne seulement ce qui répugne à la prophétie.

2° L'intelligence de la science vient d'une cause naturelle, et la nature ne peut agir sur un objet s'il ne s'y trouve une disposition préalable. Mais ceci n'est point un obstacle pour Dieu, qui est la cause de la prophétie.

3° Il y a une incapacité naturelle qui pourroit, si elle n'étoit détruite, mettre obstacle à la révélation prophétique, par exemple l'imbécillité. Une violente passion de colère ou de concupiscence peut encore empêcher de prophétiser dans le moment même. Mais Dieu, auteur de la prophétie, éloigne l'obstacle ou remédie à ce manque de disposition naturelle.

ARTICLE IV.

La pureté des mœurs est-elle nécessaire à la prophétie?

Il paroît que la pureté des mœurs est nécessaire à la prophétie. 1° On lit dans la sainte Ecriture, *Sap.*, VII : « La sagesse de Dieu se répand parmi les nations dans les ames saintes; elle forme les amis de Dieu et les prophètes. » Or, la sainteté ne peut exister sans la pureté des mœurs et la grace sanctifiante. La prophétie exige donc également ces deux conditions.

---

simul per creationem producere ipsum subjectum, ut scilicet animum, et in ipsa sui creatione disponeret ad prophetiam, et daret ei gratiam prophetalem.

Ad primum ergo dicendum, quòd indifferens est ad prophetiam quibuscumque similitudinibus res prophetica exprimatur : et ideo homo ex operatione divina non immutatur circa prophetiam. Removetur autem divinâ virtute, si quid prophetiæ repugnat.

Ad secundum dicendum, quòd speculatio scientiæ fit ex causa naturali. Natura autem non potest operari nisi dispositione præcedente in materia. Quod non est dicendum de Deo, qui est prophetiæ causa.

Ad tertium dicendum, quòd aliqua naturalis indispositio, si non removeretur, impedire posset prophetalem revelationem, putà si aliquis esset totaliter sensu naturali destitutus. Sicut etiam impeditur aliquis ab actu prophetandi per aliquam vehementem passionem, vel iræ vel concupiscentiæ, qualis est in coitu, vel per quamcumque aliam passionem. Sed talem indispositionem naturalem removet virtus divina, quæ est prophetiæ causa.

ARTICULUS IV.

Utrùm bonitas morum requiratur ad prophetiam.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd bonitas morum requiratur ad prophetiam. Dicitur enim *Sap.*, VII, quòd « sapientia Dei per nationes in animas sanctas se transfert; amicos Dei et prophetas constituit. » Sed sanctitas non potest esse sine bonitate morum, et sine gratia gratum faciente. Ergo prophetia non potest esse sine bonitate morum et gratia gratum faciente.

(1) De his etiam qu. 12, de verit., art. 5; et *Opusc.*, III, cap. 222; et I. *Cor.*, XIII, lect. 1, col. 1.

2° On ne révèle ses secrets qu'à ses amis, selon ce passage de saint Jean, XV : « Je vous ai appelés mes amis, parce que je vous ai fait connoître tout ce que j'ai appris de mon Père. » Or, comme le dit Amos, III, Dieu révèle ses secrets aux prophètes. Ceux-ci doivent donc être les amis de Dieu, ce qui ne peut avoir lieu sans la charité. La charité, qui exige la grace sanctifiante, est donc une condition préalable de la prophétie.

3° On lit dans saint Matthieu, VII : « Gardez-vous des faux prophètes qui viennent à vous revêtus de peaux de brebis, mais qui sont au fond des loups ravissants. » Or, tous ceux qui n'ont pas la grace sanctifiante sont au fond des loups ravissants, c'est-à-dire de faux prophètes. Il n'y a donc de véritable prophète que celui qui est purifié par la grace.

4° « S'il y a, dit le Philosophe, *De somno et vigilia*, une divination des songes qui vienne de Dieu, il ne peut convenablement la donner qu'aux meilleurs parmi les gens de bien. » Or, la prophétie est certainement un don qui vient de Dieu. Ce don ne doit donc être accordé qu'aux hommes dont la vie est pure.

Mais on lit au contraire dans saint Matthieu, VII, qu'à ceux qui disoient : « Seigneur, n'avons-nous pas prophétisé en votre nom : » il sera répondu : « Je ne vous ai jamais connus. » Or, Dieu connoît ceux qui sont à lui, comme le dit l'Apôtre, II. *Timoth.*, II. Le don de prophétie peut donc se trouver dans ceux qui n'appartiennent point à Dieu par la grace.

(CONCLUSION. — Les mauvaises mœurs sont un très-grand obstacle à la prophétie à cause des sentiments déréglés qu'elles produisent dans l'ame; cependant comme la prophétie regarde l'intellect, et qu'elle a pour but le salut du prochain et non l'utilité propre de celui à qui Dieu la donne, elle peut se trouver dans un homme sans la pureté des mœurs, quant à la racine de la bonté de vie, qui est la charité.)

---

2. Præterea, secreta non revelantur nisi amicis, secundùm illud *Joan.*, XV : « Vos autem dixi amicos, quia omnia quæcumque audivi à Pàtre meo, nota feci vobis. » Sed prophetis Deus sua secreta revelat, ut dicitur *Amos*, III. Ergo videtur quòd prophetæ sint Dei amici; quod non potest esse sine charitate. Ergo videtur quòd prophetia non possit esse sine charitete, quæ non est sine gratia gratum faciente.

3. Præterea, *Matth.*, VII, dicitur : « Attendite à falsis prophetis qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecùs autem sunt lupi rapaces. » Sed quicumque sunt sine gratia, interiùs videntur esse lupi rapaces. Ergo omnes sunt falsi prophetæ; nullus est ergo verus propheta, nisi bonus per gratiam.

4. Præterea, Philosophus dicit in lib. *De somno et vigilia*, quòd « si divinatio somniorum est à Deo, inconveniens est eam immitti quibuslibet, et non optimis viris. » Sed constat donum prophetiæ esse à Deo. Ergo donum prophetiæ non datur nisi optimis viris.

Sed contra est, quod *Matth.*, VII, his qui dixerant : « Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus? » respondetur : « Nunquam novi vos. » Novit autem Dominus eos qui sunt ejus, ut dicitur II. *ad Timoth.*, II. Ergo prophetia potest esse in his qui non sunt Dei per gratiam.

(CONCLUSIO. — Quanquam per morum malitiam ex animi inordinatis affectibus maximum prophetiæ adsit impedimentum, potest tamen ea esse sine morum bonitate, quantum attinet ad bonitatis radicem, charitatem videlicet; cum ad intellectum spectans, ad proximorum salutem, non autem ad propriam sit à Deo hominibus infusa.)

On peut envisager la pureté des mœurs, soit dans sa racine intérieure, qui est la grace sanctifiante, soit dans les passions intérieures de l'ame et les actions extérieures. Or, la grace sanctifiante a pour but d'unir l'ame à Dieu par la charité; ce qui fait dire à saint Augustin, *De Trinit.*, XV, 18, que « si l'Esprit saint n'est donné à un homme pour lui faire aimer Dieu et le prochain, il ne passera pas de la gauche à la droite (1).» D'où il suit que tout ce qui n'exige pas la charité, n'exige pas non plus la grace sanctifiante, ni par conséquent la pureté des mœurs. Or, la prophétie peut exister sans la charité, ce que l'on prouve de deux façons. D'abord par l'acte de toutes deux; car la prophétie appartient à l'intellect, dont l'acte précède l'acte de la volonté, qui est rendu parfait par la charité. Aussi saint Paul, I. *Corinth.*, XIII, compte-t-il la prophétie parmi les choses qui appartiennent à l'intelligence, et que l'on peut avoir sans la charité. On le prouve encore par la fin de toutes deux; car Dieu donne la prophétie pour l'utilité de l'Eglise, de même que les autres graces gratuites, selon cette parole de saint Paul, I. *Corinth.*, XII : « La manifestation du Saint-Esprit se fait à chacun pour l'utilité. » Mais elle n'a pas directement pour but d'unir à Dieu l'ame du prophète, ce qui est l'effet de la charité. La prophétie peut donc exister sans qu'on possède la racine propre de toute vie pure qui est la charité. Mais si nous considérons la bonté des mœurs par rapport aux passions de l'ame et aux actions extérieures, nous reconnoîtrons qu'une vie mauvaise est un très-grand obstacle à la prophétie. Car celle-ci exige que l'esprit soit très-élevé dans la contemplation des biens célestes, ce que ne permettent par la violence des passions et la dissipation des occupations extérieures. C'est pourquoi la sainte Ecriture, IV. *Reg.*, IV, dit des fils des prophètes, « qu'ils de-

(1) C'est-à-dire du camp des réprouvés au camp des élus.

Respondeo dicendum, quòd bonitas morum potest attendi secundùm duo : uno quidem modo secundùm interiorem ejus radicem, quæ est gratia gratum faciens; alio autem modo, quantum ad interiores animæ passiones et exteriores actiones. Gratia autem gratum faciens ad hoc principaliter datur ut anima hominis Deo per charitatem conjungatur; unde Augustinus dicit in XV. *De Trinit.* (cap. 18) : « Nisi impertiatur cuique Spiritus sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem, ille à sinistra non transfertur ad dexteram. » Unde quicquid potest esse sine charitate, potest esse sine gratia gratum faciente, et per consequens sine bonitate morum. Prophetia autem potest esse sine charitate; quod apparet ex duobus. Primò quidem ex actu utriusque; nam prophetia pertinet ad intellectum, cujus actus præcedit actum voluntatis, quam perficit charitas : unde et Apostolus I. *ad Cor.*, XIII, prophetiam connumerat aliis ad intellectum pertinentibus, quæ possunt sine charitate haberi. Secundò ex fine utriusque; datur enim prophetia ad utilitatem Ecclesiæ, sicut et aliæ gratiæ gratis datæ, secundùm illud Apostoli, I. *ad Cor.*, XII : « Unicuique datur manifestatio spiritûs ad utilitatem. » Non autem ordinatur directè ad hoc quòd affectus ipsius prophetæ conjungatur Deo, ad quod ordinatur charitas : et ideo prophetia potest esse sine bonitate morum quantum ad propriam radicem hujus bonitatis. Si verò consideremus bonitatem morum secundùm passiones animæ et actiones exteriores, secundùm hoc impeditur aliquis à prophetia per morum malitiam. Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualium contemplationem; quæ quidem impeditur per vehementiam passionum, et per inordinatam occupationem rerum exteriorum.

meuroient ensemble avec Elisée, » menant une sorte de vie solitaire, de peur que des occupations mondaines ne les empêchassent de recevoir le don de prophétie.

Je réponds aux arguments : 1° Le don de prophétie est quelquefois accordé à un homme, non-seulement pour l'utilité des autres, mais pour éclairer son propre esprit. C'est de ceux-là qu'il est dit que la sagesse divine se répandant dans leurs ames avec la grace sanctifiante, les constitue amis de Dieu et en fait des prophètes. Mais il y en a d'autres qui n'obtiennent le don de prophétie que pour l'avantage du prochain, et qui ne sont en quelque sorte que des instruments de l'œuvre divine; ce qui fait dire à saint Jérôme, *Super Matth.*, VII : « On peut quelquefois prophetiser, faire des miracles, chasser les démons, sans qu'il y ait aucun mérite dans celui qui opère ces merveilles; car ou il le fait par l'invocation du nom de Jésus-Christ, ou cela lui est accordé pour sa condamnation et pour l'utilité de ceux qui en sont témoins. »

2° On lit à ce sujet dans saint Grégoire, hom. XXIX *Super Evangel.* : « Lorsque nous aimons les choses célestes, nous connoissons déjà ce que nous aimons, car l'amour lui-même est une connoissance. Notre-Seigneur donc leur avoit tout fait connoître, parce que ayant renoncé aux désirs de la terre, ils brûloient des flammes de l'amour divin. » D'où l'on peut conclure que Dieu ne révèle pas toujours ainsi ses secrets aux prophètes.

3° Il n'y a, parmi les méchants, que ceux qui veulent nuire aux autres, qui soient des loups ravissants. On lit en effet dans saint Chrysostôme, *Super Matth.*, hom. XIX : « Lorsque les docteurs catholiques ne sont pas en état de grace, on peut les appeler des esclaves de la chair, mais non des loups ravissants, parce qu'ils n'ont pas l'intention de perdre le troupeau de Jésus-Christ. » Les faux prophètes au contraire sont mani-

---

Unde et de filiis prophetarum legitur IV. *Reg.*, IV, quòd « simul habitabant cum Elisæo, » quasi solitariam vitam ducentes, ne mundanis occupationibus impedirentur à dono prophetiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd donum prophetiæ aliquando datur homini, et propter utilitatem aliorum, et propter propriæ mentis illustrationem. Et hi sunt in quorum animas sapientia divina per gratiam gratum facientem se transferens, amicos Dei et prophetas eos constituit. Quidam verò consequuntur donum prophetiæ solùm ad utilitatem aliorum, qui sunt quasi instrumenta divinæ operationis. Unde Hieronymus dicit *super Matth.* (cap. 7) : « Prophetare et virtutes facere et dæmonia ejicere interdum non est meriti ejus qui operatur, sed vel invocatione nominis Christi hoc agit, vel ob condemnationem eorum qui invocant, et utilitatem eorum qui vident et audiunt, conceditur. »

Ad secundum dicendum, quòd Gregorius (Homil. XXIX. *super Evang.*), exponens illud, dicit : « Dum audita superna cœlestia amamus, amata jam novimus, quia amor ipse notitia est. Omnia ergo eis nota fecerat, quia à terrenis desideriis immutati, amoris summi facibus ardebant. » Et hoc modo non revelantur semper secreta divina prophetis.

Ad tertium dicendum, quòd non omnes mali sunt lupi rapaces, sed solùm illi qui intendunt aliis nocere. Dicit enim Chrysostomus *super Matth.* (sive auctor operis imperfecti, Homil. XIX), quòd « catholici doctores, etsi fuerint peccatores, servi quidem carnis dicuntur, non tamen lupi rapaces, quia non habent propositum perdere christianos. » Et quia prophetia ordi-

festement des loups ravissants, parce qu'ils trompent les ames au lieu de leur être utiles, n'ayant pas reçu leur mission de Dieu.

4° Les dons de Dieu ne sont pas toujours accordés aux plus parfaits, mais souvent à ceux qui ont le plus d'aptitude à les recevoir. C'est pourquoi Dieu donne la prophétie à qui il juge à propos.

ARTICLE V.

Y a-t-il une prophétie qui vienne des démons?

Il paroît qu'il n'y a aucune prophétie qui vienne des démons. 1° La prophétie est une révélation divine, comme le dit Cassiodore. Or, ce qui vient des démons ne peut être appelé divin. Il n'y a donc point de prophétie qui vienne des démons.

2° La connoissance prophétique exige une certaine illumination. Or, les démons n'illuminent point l'intellect de l'homme (1), comme nous l'avons montré dans la première partie, quest. CIX, art. 3. Aucune prophétie ne vient donc des démons.

3° Un signe ne sauroit être efficace s'il sert à deux choses contraires. Or, la prophétie est un signe qui sert à la confirmation de la foi. Car, sur ce passage de saint Paul, *Rom.*, XII, 6, « que celui qui a reçu la prophétie en use en preuve de la foi, » la Glose ajoute : « Remarquez qu'il commence l'énumération des graces par la prophétie, parce qu'elle est la première preuve que notre foi est raisonnable, les fidèles n'ayant prophétisé que par l'Esprit saint. » Il ne peut donc pas y avoir une prophétie qui vienne des démons.

Mais on lit au contraire au troisième livre des Rois, XVIII, 19 :

(1) C'est-à-dire qu'ils ne l'illuminent pas dans le sens de la véritable illumination qui ramène à Dieu, puisqu'ils cherchent à l'en éloigner; car du reste ils peuvent lui communiquer ce

---

natur ad utilitatem aliorum, manifestum est tales esse falsos prophetas, quia ad hoc non mittuntur à Deo.

Ad quartum dicendum, quòd dona divina non semper dantur optimis simpliciter, sed quandoque illis qui sunt optimi quantum ad talis doni perceptionem. Et sic Deus donum prophetiæ illis dat quibus optimum judicat dare.

ARTICULUS V.

Utrùm aliqua prophetia sit à dæmonibus.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd nulla prophetia sit à dæmonibus. Prophetia enim est divina revelatio, ut Cassiodorus dicit (ubi suprà). Sed illud quod fit à dæmone, non est divinum. Ergo nulla prophetia potest esse à dæmone.

2. Præterea, ad propheticam cognitionem requiritur aliqua illuminatio, ut suprà dictum est (qu. 171, art. 2). Sed dæmones non illuminant intellectum humanum, ut suprà dictum est in I. (qu. 109, art. 3). Ergo nulla prophetia potest esse à dæmonibus.

3. Præterea, non est efficax signum quod etiam ad contraria se habet. Sed prophetia est signum confirmationis fidei; unde super illud *Rom.*, XII : « Sive prophetiam secundùm rationem fidei, » dicit Glossa : « Nota quòd in enumeratione gratiarum à prophetia incipit, quæ est prima probatio quòd fides nostra sit rationabilis, quia credentes accepto spiritu prophetabant. » Non ergo prophetia à dæmonibus dari potest.

Sed contra est, quod dicitur III. *Reg.*, XVIII :

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 154.

« Faites assembler tout le peuple d'Israël sur le mont Carmel, et les quatre cent cinquante prophètes de Baal, avec les quatre cents prophètes des grands bois, que Jézabel nourrit de sa table. » Or, ces prophètes étoient des adorateurs du démon. Il y a donc une prophétie qui vient des démons.

(Conclusion. — La prophétie proprement dite ne peut avoir lieu par le ministère des démons, et ne peut venir que d'une révélation divine.)

Si l'on entend par prophétie la connoissance de tout ce qui dépasse l'intelligence humaine, il y a une prophétie qui peut venir des démons. Car les intelligences d'un ordre supérieur connoissent plus de choses que celles de l'ordre inférieur. Or, l'intelligence de l'homme est inférieure, dans l'ordre de nature, non-seulement à celle de Dieu, mais à celle des anges bons et mauvais. Les démons connoissent donc naturellement, et peuvent révéler aux hommes des choses qui dépassent la connoissance de ceux-ci (1). Mais si l'on prend la prophétie dans un sens absolu, en tant qu'elle comprend les choses que Dieu seul connoît, elle ne peut avoir lieu que par une révélation divine. On peut cependant donner d'une manière relative le nom de prophétie aux révélations qui sont faites par les démons : c'es pourquoi ceux à qui ils les font ne sont pas simplement

qu'ils savent, par des images ou par la parole, comme nous le verrons dans la réponse à cette objection.

(1) L'intelligence des démons étant plus forte que celle de l'homme, embrasse aussi plus de causes, et peut par conséquent prévoir les effets avec une probabilité plus grande. Rappelons-nous en outre que, selon saint Thomas, « les saints anges révèlent aux démons bien des choses touchant les mystères divins, lorsque la justice de Dieu veut se servir des démons pour la punition des méchants ou l'épreuve des bons; » I, quest. CIX, art. 4, *ad* 1. Ajoutez à cela la connoissance que l'enfer a de ses propres desseins, dont l'influence est, par la foiblesse et la malice des hommes, ordinairement si puissante; et l'on comprendra que le démon puisse prédire certains événements dont les causes échappent encore à notre vue bornée. Ces prédictions ne sont point cependant tout-à-fait assurées, car les causes présentes peuvent être détruites par d'autres causes, et Dieu seul voit les événements tels qu'ils sont en eux-mêmes. Voilà pour l'avenir. Quant au présent et au passé, combien les démons peuvent révéler aux hommes de choses que ceux-ci ignorent, parce qu'ils en sont séparés soit par la distance soit par le temps? Pour ne parler que des secrets de la nature, quel homme les connoît mieux que Satan? Et c'est pourquoi quand il communiquera sa science à son faux prophète par excellence,

---

« Congrega ad me universum Israel in monte Carmeli, et prophetas Baal quadringentos quinquaginta, prophetasque lucorum quadringentos, qui comedunt de mensa Jezabel. » Sed tales erant dæmonum cultores. Ergo videtur quòd etiam à dæmonibus sit aliqua prophetia.

(Conclusio. — Prophetia simpliciter et propriè non aliquo dæmonum ministerio, sed divinâ revelatione fit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 171, art. 1), prophetia importat cognitionem quamdam procul existentem à cognitione humana. Manifestum est autem quòd intellectus superioris ordinis aliqua cognoscere potest quæ sunt remota à cognitione intellectûs inferioris. Supra intellectum autem humanum est non solùm intellectus divinus, sed etiam intellectus angelorum bonorum et malorum, secundùm naturæ ordinem : et ideo quædam cognoscunt dæmones etiam suâ naturali cognitione, quæ sunt remota ab hominum cognitione, quæ possunt hominibus revelare. Simpliciter autem et maximè remota sunt quæ solus Deus cognoscit : et ideo prophetia propriè et simpliciter dicta, fit per solam divinam revelationem. Sed ipsa revelatio facta per dæmones potest secundùm quid dici prophetia : unde illi quibus aliquid per dæmones revelatur, non dicuntur

appelés prophètes dans l'Ecriture, mais « faux prophètes, » ou « prophètes des idoles. » « Quand le malin esprit, dit saint Augustin, *Super Genes. ad lit.*, XII, 19, s'empare des hommes pour ce ministère, il en fait des démoniaques, des possédés ou des faux prophètes. »

Je réponds aux arguments : 1° Cassiodore définit ici la prophétie proprement dite.

2° Ce n'est pas par l'illumination de l'intellect que les démons révèlent aux hommes ce qu'ils savent, mais par des visions imaginaires, ou même par des paroles sensibles (1). Et c'est en quoi leur prophétie est inférieure à la vraie.

3° On peut, même par des signes extérieurs, distinguer la prophétie des démons de la prophétie divine. « Il y en a, dit saint Jean Chrysostôme, qui prophétisent par l'inspiration du diable, et tels sont les devins; mais on peut les reconnoître à ceci qu'ils se trompent quelquefois, tandis que l'Esprit saint ne ment jamais. » On lit en effet dans le Deutéronome, XVIII, 21 : « Si vous dites secrètement en vous-même : Comment puis-je discerner une parole que le Seigneur n'a point dite? Voici le signe que vous aurez : Si ce que le prophète a prédit au nom du Seigneur n'arrive point, c'est une marque que ce n'étoit point le Seigneur qui l'avoit dit. »

c'est-à-dire à l'Antechrist, celui-ci remplira le monde d'admiration. Les saintes Ecritures semblent ne pouvoir nous prémunir assez contre la grandeur de cet infernal génie : *Os loquens ingentia, os loquens grandia, os loquens magna, et loquetur magnifica,* comme disent Daniel et saint Jean. *Dan.,* VII et XI; *Apoc.,* XIII.

(1) La vision intellectuelle dépassant les forces de l'homme, ne peut avoir lieu sans le secours de Dieu, qui ne l'accorde jamais par le ministère des démons, mais seulement des saints anges. C'est pourquoi ce genre de révélations est le plus assuré, en ce que l'on ne sauroit douter qu'il ne vienne de Dieu.

---

in Scripturis *prophetæ* simpliciter, sed cum aliqua additione, putà *prophetæ falsi* vel *prophetæ idolorum.* Unde Augustinus, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 19) : « Cùm malus spiritus arripit hominem in hæc (scilicet visa), aut dæmoniacos facit, aut arreptitios, aut falsos prophetas. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Cassiodorus ibi diffinit prophetiam propriè et simpliciter dictam.

Ad secundum dicendum, quòd dæmones ea quæ sciunt hominibus manifestant, non quidem per illuminationem intellectûs, sed per aliquam imaginariam visionem, aut etiam sensibiliter colloquendo. Et in hoc deficit prophetia hæc à vera.

Ad tertium dicendum, quòd aliquibus signis etiam exterioribus discerni potest prophetia dæmonum à prophetia divina. Unde dicit Chrysostomus *super Matth.* (ubi suprà), quòd « quidam prophetant in spiritu diaboli, quales sunt divinatores; sed sic discernuntur, quoniam diabolus interdum verum dicit, Spiritus sanctus nunquam mentitur. » Unde dicitur *Deuter.*, XVIII : « Si tacitâ cogitatione responderis, quomodo possum intelligere verbum quod Dominus non est locutus? Hoc habebis signum : Quod in nomine Domini propheta ille prædixerit, et non evenerit, hoc Dominus non est locutus. »

ARTICLE VI.

Les prophètes des démons prédisent-ils quelquefois la vérité?

Il paroît que les prophètes des démons ne prédisent jamais la vérité. 1° On lit dans saint Ambroise : « Tout ce qui est vrai, par qui que ce soit dit, vient de l'Esprit saint. » Or, les prophètes des démons ne parlent pas par l'inspiration du Saint-Esprit, car « il n'y a point d'accord entre Jésus-Christ et Bélial, » II. *Corinth.*, VI, 15. Ils ne prédisent donc jamais la vérité.

2° C'est l'Esprit de vérité qui inspire les vrais prophètes, et c'est l'esprit de mensonge qui inspire les prophètes des démons selon cette parole de la sainte Ecriture, III. *Reg.*, ult. : « J'irai, et je serai un esprit menteur dans la bouche de tous ses prophètes (1). » Or, les prophètes inspirés par l'Esprit saint ne mentent jamais. Les prophètes des démons ne disent donc jamais la vérité.

3° On lit dans saint Jean, VIII : « Lorsqu'il ment, il parle de lui-même; car le diable est menteur et le père du mensonge. » Or, quand il inspire ses prophètes, le diable parle de lui-même; car Dieu ne le constitue pas son ministre pour annoncer la vérité, « puisqu'il n'y a pas de commerce entre la lumière et les ténèbres, » II. *Corinth.*, VI, 14. Les prophètes des démons ne prédisent donc jamais la vérité.

(1) Le roi d'Israël avoit consulté ses faux prophètes sur le succès de la guerre qu'il entreprenoit avec Josaphat contre le roi de Syrie, et tous lui avoient promis la victoire. Josaphat doutoit cependant, de sorte qu'Achab envoya chercher le prophète Michée. Michée dit aux deux rois : « Ecoutez la parole du Seigneur : J'ai vu le Seigneur assis sur son trône, et toute l'armée du ciel qui étoit autour de lui à droite et à gauche. Et le Seigneur a dit : Qui séduira Achab, roi d'Israël, afin qu'il marche contre Ramoth en Galaad, et qu'il y périsse. Et l'un dit une chose, l'autre une autre. Mais l'esprit malin s'avança, et se présentant devant le Seigneur, il lui dit : C'est moi qui séduirai Achab. — Le Seigneur lui dit : Et comment? — J'irai, répondit-il, et je serai un esprit menteur dans la bouche de tous ses prophètes. — Le Seigneur lui dit : Tu le séduiras, et tu prévaudras contre lui. Va, et fais comme tu le dis. » III. *Reg.*, XXII, 19-22.

ARTICULUS VI.

Utrùm prophetæ dæmonum aliquando prædicant verum.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd prophetæ dæmonum nunquam vera prædicant. Dicit enim Ambrosius, quòd « omne verum à quocumque dicatur, à Spiritu sancto est. » Sed prophetæ dæmonum non loquuntur à Spiritu sancto, quia « non est conventio Christi ad Belial, » ut dicitur II. *ad Cor.*, VI. Ergo videtur quòd tales nunquam vera prænuntiant.

2. Præterea, sicut veri prophetæ inspirantur à Spiritu veritatis, ita prophetæ dæmonum inspirantur à spiritu mendacii, secundùm illud III. *Reg.*, ult. : « Egrediar, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum ejus. » Sed prophetæ inspirati à Spiritu sancto nunquam loquuntur falsum, ut suprà habitum est (qu. 171, art. 6). Ergo prophetæ dæmonum nunquam loquuntur verum.

3. Præterea, *Joan.*, VIII, dicitur de diabolo, quòd « cùm loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia diabolus est mendax et pater ejus, » id est mendacii. Sed inspirando prophetas suos diabolus non loquitur nisi ex propriis; non enim constituitur minister Dei ad veritatem enuntiandam, quia « non est societas luci ad tenebras, » ut dicitur II. *Cor.*, VI. Ergo prophetæ dæmonum nunquam vera prædicunt.

(1) De his etiam infrà, qu. 174, art. 5, ad 4; et *Contra Gent.*, lib. V, cap. 154, col. 4 et 5.

Mais on lit au contraire dans la Glose, *Sup. Num.*, XXII : « Balaam étoit un devin (1), qui prédisoit quelquefois l'avenir au moyen de la magie et par le secours des démons. » Et en effet il prédit plusieurs vérités, comme on le voit au livre des Nombres, XXIV, 17 : « Une étoile sortira de Jacob, un rejeton s'élèvera d'Israël. » Les prophètes du démon prédisent donc aussi la vérité.

(Conclusion. — Lorsque les prophètes du démon disent la vérité, ce qui arrive quelquefois, ils ne parlent pas d'eux-mêmes, mais par l'inspiration du Saint-Esprit.)

De même qu'il y a une bonté dans les choses, il y a une vérité dans la connoissance ; car s'il est impossible de rencontrer quelque chose qui soit absolument sans bonté, il est aussi impossible qu'une connoissance soit absolument fausse et sans aucun mélange de vrai. Ce qui fait dire au vénérable Bède, « qu'il n'y a pas de doctrine fausse où l'erreur ne se trouve mélangée de quelque vérité. » La doctrine que les démons enseignent à leurs prophètes, contient donc quelque chose de vrai, qui la rend plus facile à croire. C'est cette apparence de vérité qui séduit l'intellect, de même que c'est par une apparence de bien que la volonté se laisse entraîner au mal. C'est pourquoi nous lisons dans saint Jean Chrysostôme, *ibid.*, « Le diable peut quelquefois dire le vérité, afin de faire accepter ses mensonges. »

Je réponds aux arguments : 1° Les faux prophètes ne parlent pas toujours d'après les révélations du démon ; ils parlent quelquefois aussi par une inspiration divine : on ne peut en douter en voyant que Dieu se servit de Balaam, quoiqu'il fût un prophète des démons, ainsi que le

(1) La Vulgate dit en effet que Balaam étoit un devin ; et quoique ce mot ne se trouve ni dans les Septante ni dans l'hébreu, le contexte ne laisse point douter qu'il ne fût un prophète du démon. Saint Ambroise l'appelle « un homme adonné aux superstitions chaldaïques, très-célèbre dans l'art de la magie, et puissant en incantations criminelles. » Saint Augustin, saint Jean Chrysostôme et Théodoret disent également « qu'il étoit entièrement éloigné de la foi. » C'est de ce prophète du démon que Dieu voulut cependant se servir pour donner aux infidèles

---

Sed contra est, quod *Numer.*, XXII, dicit quædam Glossa, quòd « Balaam divinus erat, dæmonum scilicet ministerio et arte magicâ nonnunquam futura prænoscens. » Sed ipse multa prænuntiavit vera, sicut est id quod habetur *Numer.*, XXIV : « Orietur stella ex Jacob, et consurget virga de Israel. » Ergo etiam prophetæ dæmonum prænuntiant vera.

(Conclusio. — Prophetæ dæmonum nonnunquam vera dicunt ; quæ tamen non propriè ab ipsis, sed potiùs à Spiritu sancto proficiscuntur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut se habet *bonum* in rebus, ita *verum* in cognitione. Impossibile est autem inveniri aliquid in rebus, quod totaliter bono privetur : unde etiam impossibile est esse aliquam cognitionem quæ totaliter sit falsa absque admixtione alicujus veritatis. Unde et Beda dicit quòd « nulla est falsa doctrina quæ non aliquando aliqua vera falsis intermisceat. » Unde et ipsa doctrina dæmonum, qua suos prophetas instruunt, aliqua vera continet, per quæ receptibilis redditur. Sic enim intellectus ad falsum deducitur, per apparentiam veritatis, sicut voluntas ad malum per apparentiam bonitatis. Unde et Chrysostomus dicit *super Matth.* (ubi suprà) : « Concessum est diabolo interdum vera dicere, ut mendacium suum rarâ veritate commendet. »

Ad primum ergo dicendum, quòd prophetæ dæmonum non semper loquuntur ex dæmonum revelatione, sed interdum ex inspiratione divina, sicut manifestè legitur de Balaam, cui dicitur

rapporte la sainte Ecriture, *Num.*, XXII; car Dieu emploie même les méchants pour l'utilité des bons. Il fait donc annoncer quelques vérités par les prophètes des démons, afin que le témoignage de ses ennemis rende cette vérité plus évidente, et pour que les hommes qui sont habitués à les croire, soient conduits par là plus facilement à la vérité. C'est ainsi que les sibylles firent sur Notre-Seigneur un grand nombre de prédictions qui se réalisèrent (1). Il peut même arriver que les prophètes des démons annoncent quelque chose de vrai, soit que les démons l'aient appris en vertu de leur propre nature dont l'Esprit saint est l'auteur, soit que cela leur ait été révélé par les bons anges. Et dans ces deux cas, la vérité que les démons prédisent, est encore inspirée par le Saint-Esprit.

2° Le vrai prophète ne peut mentir, parce qu'il est toujours inspiré par l'Esprit de vérité qui ne trompe jamais. De son côté le faux prophète n'est pas toujours inspiré par le démon, parce que l'Esprit saint se sert quelquefois de lui; et c'est pourquoi il annonce tantôt l'erreur et tantôt la vérité.

3° On appelle « propre des démons, » ce qu'ils ont d'eux-mêmes, c'est à-dire le mensonge et le péché, et non les facultés qui appartiennent à leur nature; car ils ne les tiennent pas d'eux-mêmes, mais de Dieu. Or, ils peuvent quelquefois prédire la vérité en vertu de leur propre nature. En effet Dieu se sert même de ces esprits d'erreur pour manifester par eux la vérité, et alors il leur révèle ses mystères par les saints anges.

une marque de la naissance du Messie, appropriée au génie de ces peuples, dans l'apparition de l'étoile qui devoit guider les Mages à la crèche de Bethléem.

(1) On s'étonnera sans doute de voir saint Thomas ranger ici les sibylles parmi les prophètes du démon, après avoir paru les compter au nombre de ceux de la gentilité qui se sauvèrent par la foi au Rédempteur. Mais, selon la remarque de Silvius, saint Thomas veut seulement montrer en cet endroit, par les prédictions qu'elles firent de Notre-Seigneur, que le Christ fut aussi révélé aux Gentils, et que plusieurs d'entre eux purent avoir la foi et se sauver : d'où il ne suit pas nécessairement que les sibylles eurent la vraie foi. Saint Augustin dit, à la vérité, de la sibylle d'Erythrée, ou de Cumes selon d'autres, que ses vers sont si

---

Dominus esse locutus, *Numer.*, XXII, licèt esset propheta dæmonum, quia Deus utitur etiam malis ad utilitatem bonorum. Unde et per prophetas dæmonum aliqua vera prænuntiat, tum ut credibilior fiat veritas, quæ etiam ex adversariis testimonium habet; tum etiam quia cùm homines talia credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur : unde etiam Sibyllæ multa vera prædixerunt de Christo. Sed etiam quando prophetæ dæmonum à dæmonibus instruuntur, aliqua vera prædicunt, quandoque quidem virtute propriæ naturæ, cujus auctor est Spiritus sanctus; quandoque etiam revelatione bonorum spirituum, ut patet per Augustinum, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 17). Et sic etiam illud *verum* quod dæmone enuntiant, à Spiritu sancto est.

Ad secundum dicendum, quòd verus propheta semper inspiratur à spiritu veritatis in quo nihil est falsitatis, et ideo nunquam dicit falsum. Propheta autem falsitatis non semper instruitur à spiritu falsitatis, sed quandoque etiam inspiratur à spiritu veritatis. Ipse etiam spiritus falsitatis quandoque enuntiat vera, quandoque falsa, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd *propria dæmonum* dicuntur esse illa quæ habent à seipsis, scilicet mendacia et peccata. Quæ autem pertinent ad propriam naturam, non habent à seipsis, sed à Deo. Per virtutem autem propriæ naturæ quandoque vera prænuntiant, ut dictum est. Utitur etiam eis Deus ad veritatis manifestationem per ipsos fiendam, dum divina mysteria eis per angelos revelantur.

QUESTION CLXXIII.

Du mode de la connoissance prophétique.

Nous parlerons ensuite du mode de la connoissance prophétique.

Sur ce sujet nous examinerons quatre choses : 1° Les prophètes voient-ils l'essence même de Dieu ? 2° La révélation prophétique se fait-elle par l'influence de quelques espèces, ou par la seule influence de la lumière? 3° La révélation prophétique est-elle toujours accompagnée de l'aliénation des sens? 4° La prophétie exige-t-elle toujours la connoissance des choses que l'on prophétise?

ARTICLE I.

Les prophètes voient-ils l'essence même de Dieu?

Il paroît que les prophètes voient l'essence même de Dieu. 1° Sur ce passage d'Isaïe, XXXVIII, 1 : « Mettez ordre aux affaires de votre maison, car vous mourrez, etc., » la Glose dit d'après saint Grégoire, *Moral.*, XII, 1 et 2 : « Les prophètes peuvent lire dans le livre même de la prescience de Dieu, sur lequel tout est écrit. » Or, la prescience de Dieu n'est autre que son essence même. Les prophètes voient donc l'essence de Dieu.

2° On lit dans saint Augustin, *De Trinit.*, IX, 7 : « C'est dans l'éternelle vérité, qui a fait toutes les choses du temps, que nous voyons, de la vue de l'ame, la forme d'après laquelle nous sommes, et d'après laquelle nous opérons. » Or, les prophètes sont, parmi tous les hommes,

exacts, si éloignés de l'idolâtrie, qu'on peut la regarder comme faisant partie de la cité de Dieu; mais dans un autre livre, parlant de toutes en général, il semble les ranger aussi parmi les prophètes des démons, *Contra Faustum*, XV, 13. Saint Jérôme dit qu'elles furent choisies

---

QUÆSTIO CLXXIII.

De modo propheticæ cognitionis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de modo propheticæ cognitionis.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm prophetæ videant ipsam Dei essentiam. 2° Utrùm revelatio prophetica fiat per influentiam aliquarum specierum, vel per solam influentiam luminis. 3° Utrùm prophetica revelatio semper sit cum alienatione à sensibus. 4° Utrùm prophetia semper sit cum cognitione eorum quæ prophetantur.

ARTICULUS I.

Utrùm prophetæ videant ipsam Dei essentiam.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd prophetæ ipsam Dei essentiam videant. Quia super illud *Isai.*, XXXVIII : « Dispone domui tuæ, etc., » dicit Glossa (ex Gregorio, lib. XII. *Moral.*, cap. 1 vel 2) : « Prophetæ in ipso libro præscientiæ Dei, in quo omnia scripta sunt, legere possunt. » Sed præscientia Dei est ipsa ejus essentia. Ergo prophetæ vident ipsam Dei essentiam.

2. Præterea, Augustinus dicit in IX. *De Trin.* (cap. 7), quòd « in illa æterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundùm quam sumus, et secundùm quam operamur, visu mentis aspicimus. » Sed prophetæ inter omnes homines altissimam habent divinorum

(1) De his etiam suprà, qu. 171, art. 2, in corp., et art. 4, tum in corp., tum ad 8; et qu. 12, de verit., art. 6, et in *Psalm.* L, col. 9.

ceux qui ont la plus haute connoissance des choses divines. Ce sont donc eux surtout qui voient l'essence de Dieu.

3° Les prophètes connoissent les futurs contingents tels qu'ils sont dans l'immuable vérité. Or, ils ne sont ainsi qu'en Dieu même. C'est donc Dieu lui-même que voient les prophètes.

Mais à ceci s'oppose, que la vision de la divine essence ne cesse pas dans la patrie, tandisque la prophétie cessera, comme le dit saint Paul, I. *Corinth.*, XIII, 8. La prophétie ne se fait donc pas par la vision de l'essence divine.

(Conclusion. — Les prophètes reçoivent leurs connoissances par de certaines similitudes, ou espèces, que la lumière divine leur fait voir comme dans un miroir, et non par la vision de l'essence de Dieu.)

La prophétie suppose une connoissance divine éloignée des hommes, c'est-à-dire qui dépasse leur portée; c'est pourquoi saint Paul dit des prophètes, *Hebr.*, XI, « qu'ils regardoient de loin. » Les bienheureux, au contraire, qui sont dans la patrie, ne voient pas ces choses comme éloignées, mais comme tout près d'eux, selon cette parole du Psaume CXXXIX, 14 : « Ceux qui ont le cœur droit, demeureront devant votre face. » D'où il est évident que la connoissance prophétique diffère de la connoissance parfaite que l'on a dans le ciel. Il y a entre elles la même distance qu'entre l'imparfait et le parfait, en sorte que quand l'une arrivera l'autre cessera, comme le dit l'Apôtre, I *Corinth.*, XIII, 8. Quelques-uns ont voulu, il est vrai, distinguer la connoissance prophétique de celle des bienheureux, en disant que les prophètes voient l'essence divine qu'ils appellent « le miroir de l'éternité, » non pas cependant en ce qui est l'objet de la béatitude des saints, mais en ce qui comprend la raison des

pour annoncer le Christ aux Gentils en récompense de leur virginité; et il remarque que dans le dialecte æolique leur nom signifie conseil de Dieu, σιου ϐυλὴ pour θεου ϐουλὴ, d'où σίϐυλὴ ou σιϐυλλὴ, *sibylla*.

---

cognitionem. Ergo ipsi maximè divinam essentiam vident.

3. Præterea, futura contingentia præcognoscuntur à prophetis secundùm immobilem veritatem. Sic autem non sunt nisi in ipso Deo. Ergo prophetæ ipsum Deum vident.

Sed contra est, quòd visio divinæ essentiæ non evacuatur in patria. Prophetia autem evacuatur, ut habetur I. *ad Cor.*, XXIII. Ergo prophetia non fit per visionem divinæ essentiæ.

(Conclusio. — Quæ prophetæ cognoscunt, non divinam intuentes essentiam apprehendunt, sed in quibusdam similitudinibus quasi in quodam speculo per illustrationem divini luminis intuentur.)

Respondeo dicendum, quòd prophetia importat cognitionem divinam ut procul existentem : unde et de prophetis dicitur *Hebr.*, XI, quòd « erant à longè aspicientes. » Illi autem qui sunt in patria, in statu beatitudinis existentes, non vident ut à remotis, sed magis quasi ex propinquo, secundùm illud *Psalm.* CXXXIX : « Habitabunt recti cum vultu tuo. » Unde manifestum est quòd cognitio prophetica alia est à cognitione perfecta quæ erit in patria : unde et distinguitur ab ea sicut imperfectum à perfecto, et eâ adveniente evacuatur, ut patet per Apostolum, I. *ad Cor.*, XIII. Fuerant autem quidam qui cognitionem propheticam à cognitione beatorum distinguere volentes, dixerunt quòd prophetæ vident ipsam divinam essentiam, quam vocant *speculum æternitatis*, non tamen secundùm quòd est objectum beatorum, sed secundùm quòd sunt in ea rationes futuro-

événements futurs; ce qui est tout-à fait impossible. Car l'essence divine étant l'objet de la béatitude, selon cette parole de saint Augustin, *Confessions*, V, 4 : « Bienheureux celui qui connoît Dieu, quand même il ignoreroit tout le reste, » c'est-à-dire les créatures, il n'est pas possible que l'on voie la raison des créatures dans l'essence de Dieu, sans qu'on voie cette essence elle-même. En voici deux motifs : le premier, c'est que l'essence divine est la raison de tout ce qui existe; or, la raison idéale n'ajoute rien à cette essence, si ce n'est par rapport aux créatures. Le second, c'est qu'il faut connoître une chose en elle-même, c'est-à-dire connoître Dieu comme objet de la béatitude, avant de connoître cette chose par comparaison avec une autre, c'est-à-dire avant de connoître Dieu selon la raison des choses qui se trouve en lui. Les prophètes ne peuvent donc voir en Dieu la raison des créatures, sans voir l'objet de la beatitude. D'où il suit que la vision prophétique est différente de celle de l'essence divine, et que ce n'est pas en cette essence (1) que les choses leur sont montrées, mais en certaines similitudes que leur fait voir la lumière divine. Saint Denis dit en effet, à propos des visions prophétiques, *De Cœlest. Hierar.*, IV : « Le sage Théologien (2) appelle divine la vision que l'on reçoit par la similitude des choses qui n'ont point de forme cor-

(1) Notre saint auteur veut seulement prouver que les prophètes ne voient pas habituellement l'essence divine dans les révélations qu'ils reçoivent; mais il ne faudroit pas en conclure qu'ils ne la voient jamais, ou qu'ils ne puissent la voir, car lui-même nous dit un peu plus loin que cette faveur a été accordée à Moïse et à saint Paul. On doit donc entendre cet article en ce sens, que la vision de l'essence divine n'est pas le mode ordinaire des révélations prophétiques, comme nous l'avons déjà fait observer. S'il en étoit autrement, les justes seuls pourroient prophétiser, car eux seuls peuvent voir, même transitoirement, la face de Dieu.

(2) C'est le nom que l'on donnoit communément à saint Jean, à cause des profonds mystères qui lui furent révélés, et ce nom est le seul que porte aujourd'hui l'ancienne Ephèse. « Saint Jean l'évangéliste, dit Mgr. Mislin, a longtemps vécu dans cette ville avant et après son exil à Patmos, et il y est mort. C'est du lieu de son exil que, s'adressant à l'ange de l'église d'Ephèse, il avoit dit : « Si tu ne fais pénitence, je transporterai ta lumière à un autre lieu. » *Apoc.*, II, 5. Il y a longtemps que cet oracle s'est accompli, et il n'y a plus aujourd'hui, au milieu des ruines d'Ephèse, que le chétif village d'Aja-Sélouk (Agios Theologos), c'est-à-dire Saint-Théologien, qui est le nom qu'on donnoit à saint Jean. » *Les Saints-Lieux*, tom. Ier, chap. 5, pag. 117.

---

rum eventuum. Quod quidem est omnino impossibile. Deus enim est objectum beatitudinis secundùm ipsam sui essentiam, secundùm illud quod Augustinus dicit in V. *Confess.* (cap. 4) : « Beatus est qui te scit, etiamsi illa (id est creaturas) nesciat. » Non est autem possibile quòd aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quòd eam non videat, tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum quæ fiunt : ratio autem idealis non addit supra divinam essentiam, nisi respectum ad creaturam; tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum ut est objectum beatitudinis, quàm cognoscere illud per comparationem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundùm rationes rerum in ipso existentes : et ideo non potest esse quòd prophetæ videant Deum, secundùm rationes creaturarum, et non prout est objectum beatitudinis. Et ideo dicendum est quòd visio prophetica non est visio ipsius divinæ essentiæ, neque in ipsa divina essentia vident ea quæ vident, sed in quibusdam similitudinibus, secundùm illustrationem divini luminis. Unde Dionysius dicit in IV. cap. *Cœl. Hierarch.*, de visionibus propheticis loquens, quòd « sapiens theologus visionem illam dicit esse divinam, quæ fit per similitudinem rerum formâ corporali carentium,

porelle. » Ces similitudes, que montre la lumière de Dieu, méritent bien plus le nom de miroir que l'essence divine, car un miroir reflète les apparences des choses, ce que l'on ne peut dire de Dieu. Mais l'illumination de l'ame du prophète peut être appelée un miroir, en ce qu'elle reflète une similitude de la vérité qui est dans la prescience divine. C'est pourquoi on lui donne le nom de *Miroir de l'éternité*, parce qu'elle représente la prescience de Dieu, pour qui tout est présent dans l'éternité.

Je réponds aux arguments : 1° On dit que les prophètes lisent dans le livre de la prescience de Dieu, parce que la vérité se reflète de cette prescience dans l'esprit du prophète.

2° L'homme voit sa propre forme dans la vérité première, en ce que la similitude de cette vérité brille dans l'esprit de l'homme, ce qui fait que l'ame se connoît elle-même.

3° De cela même que les futurs contingents sont en Dieu dans une vérité immuable, il en résulte que Dieu peut imprimer dans l'esprit du prophète une connoissance semblable, sans que celui-ci voie Dieu dans son essence.

ARTICLE II.

La révélation prophétique a-t-elle lieu par de nouvelles espèces des choses qui sont divinement imprimées dans l'esprit du prophète, ou seulement par l'influence d'une nouvelle lumière?

Il paroît que la révélation prophétique ne se fait pas par l'impression dans l'esprit du prophète de nouvelles espèces des choses, mais seulement d'une nouvelle lumière. 1° Saint Jérôme dit à propos d'Amos, I : « Les prophètes se servent de comparaisons, ou de similitudes, tirées des choses

---

ex reductione videntium in divina. » Et hujusmodi similitudines divino lumine illustratæ magis habent rationem speculi quàm Dei essentia. Nam in speculo resultant species ab aliis rebus; quod non potest dici de Deo. Sed hujusmodi illustratio mentis propheticæ potest dici *speculum*, in quantum resultat ibi similitudo veritatis divinæ præscientiæ. Et propter hoc dicitur *speculum æternitatis*, quasi repræsentans Dei præscientiam, qui in sua æternitate omnia præsentialiter videt, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd prophetæ dicuntur inspicere in libro præscientiæ Dei, in quantum ex ipsa præscientia Dei resultat veritas in mentem prophetæ.

Ad secundum dicendum, quòd in prima veritate dicitur homo videre propriam formam qua existit, in quantum primæ veritatis similitudo refulget in mente humana, ex qua anima habet quòd seipsam cognoscat.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc ipso quòd in Deo futura contingentia sunt secundùm immobilem veritatem, potest imprimere menti prophetæ similem cognitionem, absque eo quòd prophetæ Deum per essentiam videant.

ARTICULUS II.

Utrùm in prophetica revelatione imprimantur divinitus menti prophetæ novæ rerum species, an solùm novum lumen.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in prophetica revelatione non imprimantur divinitus menti prophetæ novæ rerum species, sed solùm novum lumen. Quia, sicut dicit Glossa Hieronymi, *Amos*, I : « Prophetæ utuntur similitudinibus rerum in quibus conversati sunt. »

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 154; et qu. 12, de verit., art. 7.

au milieu desquelles ils ont vécu.» Or, si la vision prophétique avoit lieu par l'impression de nouvelles espèces, la vie précédente que l'on a menée, n'y auroit aucune influence. La lumière prophétique y agit donc seule.

2° On lit dans saint Augustin, *Super Genes. ad lit.*, XII, 9 : «Ce n'est pas la vision imaginaire, mais la vision intellectuelle (1), qui seule fait le prophète; » et il est dit dans Daniel, X, « qu'il est besoin d'intelligence dans la vision. » Or, comme le dit encore saint Augustin, la vision intellectuelle ne se fait pas par des similitudes, mais par la vérité même des choses. La révélation prophétique n'exige donc pas l'impression de nouvelles espèces.

3° Par le don de prophétie l'Esprit saint montre à l'homme ce qui dépasse les facultés de la nature humaine. Or, l'homme a naturellement le pouvoir de se former toutes sortes d'espèces des choses. La prophétie n'exige donc pas l'impression de nouvelles espèces, mais seulement une nouvelle lumière intellectuelle.

Mais on lit au contraire dans le prophète Osée, XII : « Je leur ai multiplié les visions, et je me suis assimilé dans la main des prophètes. » Or, les visions ne peuvent pas se multiplier selon la lumière intellectuelle, qui est commune à toutes, mais seulement d'après la diversité des espèces, par lesquelles se fait aussi l'assimilation. La révélation prophétique

(1) Il ne faut pas entendre ces paroles de la vision intellectuelle proprement dite, mais de la lumière divine qui donne au prophète l'intelligence de toute vision, c'est-à-dire qui la fait passer des sens, si elle est sensible, de l'imagination, si elle est imaginaire, dans l'intellect du prophète. En ce sens toute vision devient intellectuelle pour être comprise; mais ce n'est pas là ce qui constitue la vision intellectuelle proprement dite, où la vérité est révélée sous des espèces intelligibles. Celle-ci, au reste, a également besoin de la lumière divine pour être comprise, mais elle en est toujours accompagnée, tandis que les deux autres peuvent ne pas l'être. C'est pourquoi saint Augustin dit que la vision imaginaire seule, c'est-à-dire séparée de la lumière divine qui en donne l'intelligence, ne fait pas le prophète; il faut, pour l'être réellement, que celui-ci comprenne, au moins en partie, ce qui lui est montré, en sorte que sa vision, de sensible ou d'imaginaire qu'elle étoit, devienne d'une certaine façon intellectuelle. Mais quant à la vision intellectuelle proprement dite, c'est un genre de révélation très-relevé, et qui n'a pas été accordé à tous les prophètes, dont les visions étoient généralement imaginaires.

Sed si visio prophetica fieret per aliquas species de novo impressas, nihil operaretur ibi præcedens conversatio. Ergo non imprimuntur aliquæ species de novo in animam prophetæ, sed solùm propheticum lumen.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 9), « visio imaginaria non facit prophetam, sed solùm visio intellectualis; » unde etiam *Dan.*, X, dicitur quòd « intelligentiâ opus est in visione. » Sed visio intellectualis, sicut in eodem libro dicitur, non fit per aliquas similitudines, sed per ipsam rerum veritatem. Ergo videtur quòd prophetica revelatio non fiat per impressionem aliquarum specierum.

3. Præterea, per donum prophetiæ Spiritus sanctus exhibet homini id quod est supra facultatem naturæ humanæ. Sed formare quascumque rerum species potest homo ex facultate naturali. Ergo videtur quòd in prophetica revelatione non infundatur aliqua rerum species, sed solùm intelligibile lumen.

Sed contra est, quod dicitur *Oseæ*, XII : « Ego visionem multiplicavi eis, et in manibus prophetarum assimilatus sum. » Sed multiplicatio visionum non fit secundùm lumen intelligibile, quod est commune in omni prophetica visione, sed solùm secundùm diversitatem specierum, secundùm quas etiam est assimilatio. Ergo videtur quòd in prophetica revelatione

exige donc l'impression de nouvelles espèces, aussi bien qu'une nouvelle lumière intellectuelle.

(Conclusion. — La révélation prophétique se fait quelquefois par l'influence seule de la lumière divine, et quelquefois aussi par l'impression d'espèces, soit nouvelles, soit combinées d'une façon nouvelle.)

« La connoissance prophétique, dit saint Augustin, *ibid*, se rapporte principalement à l'esprit. » Or, il faut, dans les connoissances de l'esprit humain, distinguer la représentation que l'esprit se fait des choses, du jugement qu'il en porte. Car, quand une chose se présente à l'esprit de l'homme, les sens la perçoivent d'abord ; de là elle passe dans l'imagination, qui en reçoit l'image ; et ensuite dans l'intellect passif, où elle se convertit en espèce par la lumière de l'intellect actif. Mais l'imagination ne reçoit pas seulement les formes de la matière telles que les sens les lui montrent ; elle les tranforme de diverses façons, soit par l'influence du corps, comme il arrive dans le sommeil et en ceux qui sont fous ; soit par l'influence de la raison, qui dispose ces images dans l'ordre où elle veut s'en servir pour arriver à ce qu'elle désire comprendre. Car de même que les lettres de l'alphabeth présentent des sens différents selon l'ordre dans lequel elles sont rangées, de même aussi les images offrent à l'esprit des espèces intelligibles différentes selon leurs dispositions diverses (1). Quant au jugement que l'esprit porte de ces représentations, il dépend de la force de la lumière intellectuelle qui l'éclaire. Or, le don de prophétie étend les facultés de l'ame au-delà de leur puissance naturelle, et cet accroissement porte sur le jugement qui se fait par l'influence de la lumière intellectuelle, aussi bien que sur la représentation des choses, qui se fait par

(1) Si l'esprit se représente une immense étendue d'eau, cette image lui donnera l'idée de la mer ; mais qu'il se représente ces mêmes eaux fortement agitées, soulevées par les vents, et à l'idée de la mer se joindra celle de la tempête. L'idée, on plutôt l'espèce intelligible, est

---

imprimantur novæ species rerum, et non solùm intelligibile lumen.

(Conclusio. — Fit prophetis revelatio nonnunquam per solam divini luminis influentiam, nonnunquam verò per species de novo impressas, seu aliter ordinatas.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 9), « cognitio prophetica maximè ad mentem pertinet. » Circa cognitionem autem humanæ mentis duo oportet considerare, scilicet acceptionem sive repræsentationem rerum, et judicium de rebus repræsentatis. Quando autem repræsentantur menti humanæ res aliquæ secundùm aliquas species et secundùm naturæ ordinem, primò oportet quòd species repræsententur sensui, secundò imaginationi, tertiò intellectui passibili qui immutatur à speciebus phantasmatum secundùm illustrationem intellectûs agentis. In imaginatione autem non solùm sunt formæ rerum sensibilium secundùm quòd accipiuntur à sensu, sed transmutantur diversimodè vel propter aliquam transmutationem corporalem, sicut accidit in dormientibus et furiosis, vel etiam secundùm imperium rationis disponuntur phantasmata in ordine ad id quod est intelligendum. Sicut enim ex diversa ordinatione earumdem litterarum accipiuntur diversi intellectus, ita etiam secundùm diversam dispositionem phantasmatum resultant in intellectu diversæ species intelligibiles. Judicium autem humanæ mentis fit secundùm vim intellectualis luminis. Per donum autem prophetiæ confertur aliquid humanæ menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque, scilicet et quantum ad judicium, per influxum luminis intellectualis, et quantum ad acceptionem seu repræsentationem rerum, quæ fit per

les espèces. On pourroit comparer l'enseignement de l'homme à la révélation prophétique sous ce dernier rapport, mais non sous le premier. Car le maître peut bien représenter certaines choses à son disciple par la parole, mais il ne sauroit l'éclairer intérieurement, comme le fait Dieu pour le prophète. Or, de ces deux choses, la plus importante dans la prophétie est la première, puisque sans le jugement toute connoissance est incomplète. Ainsi, par exemple, lorsque Dieu représentoit certaines choses par des similitudes imaginaires, comme il le fit pour Pharaon et Nabuchodonosor (1), *Genes.*, XLI et *Daniel*, IV, ou même par des similitudes corporelles, comme il arriva à Balthasar (2), *Daniel*, V, il ne faisoit pas de ces princes des prophètes, parce que ne leur ayant pas donné l'intelligence de ces représentations, ils n'en pouvoient porter aucun jugement. Cette sorte d'apparitions est donc un genre de prophétie imparfait : c'est ce que l'on appelle une *extase de prophétie* (3), de même que la divination des songes. Il n'y a de vrai prophète que celui qui a reçu les lumières nécessaires pour juger, c'est-à-dire pour comprendre, même les visions imaginaires que les autres ont reçues, comme nous le pouvons dire de Joseph, qui expliqua le songe de Pharaon. Mais, dit saint Augustin, *ibid.*, « celui-là surtout mérite le nom de prophète, qui excelle en ces deux choses, c'est-à-dire qui voit en esprit les images représentatives des choses corporelles, et qui les comprend par la force de son intelli-

donc différente de l'image : c'est l'image comprise par l'esprit. Il y a encore des espèces intelligibles d'une autre sorte, et qui ne viennent point de l'image, parce qu'elles représentent des êtres ou des objets purement spirituels, comme Dieu, les anges, la vérité, la justice.

(1) Il s'agit des songes où Pharaon vit les sept vaches et les sept épis, et où Nabuchodonosor vit le grand arbre qui figuroit sa destinée. Comme ces deux rois ne comprirent point le sens de ces représentations imaginaires, on ne sauroit leur donner le nom de prophètes. Ils n'eurent point en effet de révélation proprement dite.

(2) Balthasar vit une main qui écrivoit sur la muraille de son palais. Cette main, ainsi que les mots qu'elle traça, étoient des objets sensibles, que les yeux du corps pouvoient saisir. Les devins de Babylone virent cette écriture aussi bien que le roi ; mais ils n'en purent comprendre le sens.

(3) Il ne faut pas prendre ici le mot extase dans son acception ordinaire, qui s'applique aux ravissements. Il signifie seulement que l'ame est tirée hors de soi par une apparition, mais sans s'élever jusqu'à la connoissance prophétique qui constitue la véritable extase.

---

aliquas species. Et quantum ad hoc secundum, potest assimilari doctrina humana revelationi propheticæ, non autem quantum ad primum ; homo enim suo discipulo repræsentat aliquas res per signa locutionum, non autem potest interiùs illuminare, sicut facit Deus. Horum autem duorum principalius est primum in prophetia, quia judicium est completivum cognitionis. Et ideo, si cui fiat divinitus repræsentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias, ut Pharaoni et Nabuchodonosor (*Genes.*, XLI, et *Dan.*, IV), aut etiam per similitudines corporales, ut Balthasar (*Dan.*, V), non est talis censendus propheta, nisi illuminetur ejus mens ad judicandum ; sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiæ : unde à quibusdam vocatur *extasis prophetiæ*, sicut et divinatio somniorum. Erit autem propheta, si solummodo intellectus ejus illuminetur ad dijudicandum, etiam ea quæ ab aliis imaginariè visa sunt, ut patet de Joseph, qui exposuit somnium Pharaonis. Sed sicut Augustinus dicit, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 9), « maximè propheta est qui utroque præcellit, ut videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines, et eas vivacitate mentis intelligat. »

gence. » Ces représentations des choses dans l'esprit du prophète se font de différentes façons, ce sont quelquefois des formes sensibles qui apparoissent extérieurement et que les sens peuvent saisir; c'est ainsi que Daniel vit ce qui étoit écrit sur la muraille dans la salle du festin de Balthasar, *Dan.*, V. Quelquefois ce sont des formes imaginaires, que Dieu imprime dans l'ame d'une manière toute divine, sans que les sens y aient de part, comme seroit, par exemple, la représentation des couleurs dans l'imagination d'un aveugle-né; ou qu'il combine d'après les images que nous recevons des sens, et c'est ainsi que Jérémie vit une chaudière bouillante qui venoit du côté de l'aquilon, *Jérém.*, I, 13 (1). Quelquefois enfin Dieu imprime dans l'esprit des espèces intelligibles, comme il fait pour ceux à qui il donne la science ou la sagesse infuse, tels que Salomon et les apôtres. Quant à la lumière intellectuelle, Dieu la donne tantôt pour juger, ou pour comprendre ce que les autres ont vu, comme il fit pour Joseph et pour les apôtres, dont le Seigneur « ouvrit l'intelligence, afin qu'ils comprissent les Ecritures, » *Luc*, XXIV; et c'est à cela que se rapporte encore l'*intepprétation des langues*. Tantôt il la donne pour que l'on juge d'après la lumière divine ce que l'on apprend naturellement, ou pour que l'on discerne dans la vérité et d'une manière efficace ce que l'on doit faire, d'après cette parole d'Isaïe, LXIII : « L'Esprit du Seigneur

(1) Il importe de remarquer cette différence entre les images que nous avons reçues des sens, et celles que Dieu imprime dans l'ame d'une manière toute divine. Quand Jérémie vit l'image d'une chaudière bouillante, Dieu se servit pour la lui montrer d'une forme imaginaire qui existoit déjà dans son esprit, et qu'il avoit reçue des sens lorsqu'il avoit vu de ses yeux une chaudière bouillante. Mais lorsque Dieu veut montrer au prophète une image qui n'existe pas dans son esprit, parce que ses yeux n'ont rien vu d'analogue, il la lui imprime d'une manière toute divine, « comme seroit la représentation des couleurs dans l'imagination d'un aveugle-né. » Il en est de même des espèces intelligibles au moyen desquelles se fait la vision intellectuelle : tantôt Dieu se sert de celles que nous avons acquises par l'expérience, et tantôt il en imprime de nouvelles dans notre esprit, nous en donnant l'intelligence par sa lumière. Il n'est pas facile d'expliquer ce que sont ces espèces, tant celles qui se rapportent à des images d'objets sensibles, que celles qui se rapportent à des objets intellectuels. Quand nous pensons à une fleur, l'image s'en présente à notre imagination et passe dans l'intellect qui la convertit en l'idée de ce qui constitue cette fleur, c'est-à-dire de ce qui la distingue des autres. Quand nous prononçons le mot *vérité*, l'intellect comprend aussitôt l'égalité de ce que l'on affirme avec ce qui est. L'idée est différente du mot et de l'image; elle existe, puisqu'elle mo-

---

Repræsentantur autem divinitus menti prophetæ, quandoque quidem mediante sensu exteriùs quædam formæ sensibiles, sicut Daniel vidit scripturam parietis, ut legitur *Dan.*, V; quandoque autem per formas imaginarias, sive omnino divinitus impressas, non per sensum acceptas (putà si alicui cæco natu imprimerentur in imaginatione colorum similitudines); vel etiam divinitus ordinatas ex his quæ à sensibus sunt acceptæ, sicut Jeremias vidit ollam succensam à facie aquilonis, ut habetur *Jerem.*, I; sive etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti, sicut patet de his qui accipiunt scientiam vel sapientiam infusam, sicut Salomon et apostoli. Lumen autem intelligibile quandoque quidem imprimitur menti humanæ divinitus ad dijudicandum ea quæ ab aliis visa sunt, sicut dictum est de Joseph, et sicut patet de apostolis, quibus Dominus « aperuit sensum, ut intelligerent Scripturas, » ut dicitur *Luc.*, XXIV; et ad hoc pertinet *interpretatio sermonum:* sive etiam ad judicandum secundùm divinam veritatem ea quæ cursu naturali homo apprehendit; sive etiam ad dijudicandum veraciter et efficaciter ea quæ agenda sunt, secundùm illud *Isai.*, LXIII : « Spiritus Domini ductor

fut son guide. » Nous pouvons donc évidemment tirer cette conclusion que la révélation prophétique se fait quelquefois par la seule influence de la lumière divine, et quelquefois aussi par l'impression d'espèces nouvelles ou combinées d'une nouvelle façon (1).

Je réponds aux arguments : 1° Nous venons de dire que la révélation prophétique se faisoit quelquefois au moyen d'espèces imaginaires perçues déjà par les sens, mais combinées de façon à signifier la vérité que Dieu vouloit faire connoître : c'est dans ce cas que la vie que l'on a menée précédemment, a une certaine influence sur les images dont on se sert. Mais il n'en est pas ainsi quand Dieu imprime dans l'esprit du prophète des espèces toutes nouvelles.

2° La vision intellectuelle n'a pas lieu au moyen de similitudes ou d'images corporelles et particulières ; mais elle se fait par des similitudes intellectuelles. Car « l'esprit, dit saint Augustin, *De Trinit.*, IX, 1, a des similitudes de l'espèce qu'il connoît. » Cette similitude peut être imprimée immédiatement par Dieu dans l'esprit du prophète, comme elle peut n'être que le résultat du jugement porté par l'esprit, avec l'aide d'une lumière prophétique, sur les formes imaginaires qui lui sont présentées. Car, à la clarté de cette lumière supérieure, on découvre la vérité profonde qui se cache sous ces formes.

difie l'esprit, et est par conséquent d'une nature spirituelle, car autrement elle n'agiroit pas sur lui. Elle n'a point de vie réelle cependant, sans quoi elle seroit une intelligence : ce n'est donc qu'une apparence, c'est-à-dire une espèce (*species*), que, pour la distinguer des autres apparences, on appelle espèce intelligible ou intellectuelle.

(1) La lumière divine est nécessaire en toute révélation prophétique; mais quelquefois elle agit seule pour donner l'explication d'un songe, le sens des Ecritures, l'interprétation d'une langue, pour instruire et pour diriger; tandis que d'autres fois elle est accompagnée de la vision, soit sensible, soit imaginaire, soit intellectuelle, dont elle donne alors l'intelligence. C'est donc elle qui constitue véritablement le prophète. Mais quelle différence y a-t-il entre cette lumière et la vision intellectuelle proprement dite? On conçoit qu'il faille une illumination divine pour comprendre la signification d'une vision sensible ou d'une vision imaginaire; mais la vision intellectuelle n'est-elle pas toute lumière? Ne doit-elle pas se comprendre d'elle-même? Non, cependant; parce que les mystères de la sagesse divine sont trop élevés pour notre esprit, qui a besoin d'être purifié et fortifié pour les saisir. En vain les espèces intelligibles lui présentent-elles la vérité; il ne la découvriroit point sans une lumière particulière. Cette illumination est donc essentielle à toute révélation; ou plutôt c'est par elle que toute vision devient une révélation.

---

ejus fuit. » Sic igitur patet quòd prophetica revelatio quandoque quidem fit per solam luminis influentiam, quandoque autem etiam per species de novo impressas vel aliter ordinatas.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est, quandoque in prophetica revelatione divinitus ordinantur species imaginariæ præacceptæ à sensu secundùm congruentiam ad veritatem revelandam; et tunc conversatio præcedens aliquid operatur ad ipsas similitudines, non autem quando totaliter ab extrinseco imprimuntur.

Ad secundum dicendum, quòd visio intellectualis non fit secundùm aliquas similitudines corporales et individuales; fit tamen secundùm aliquam similitudinem intelligibilem : unde Augustinus dicit, IX. *De Trinit.* (cap. 1), quòd « habet animus nonnullam speciei notæ similitudinem. » Quæ quidem similitudo intelligibilis in revelatione prophetica quandoque immediatè à Deo imprimitur, quandoque à formis imaginatis resultat secundùm adjutorium prophetici luminis, quia ex eisdem formis imaginatis subtilior conspicitur veritas secundùm illustrationem altioris luminis.

3° L'homme a, il est vrai, la faculté naturelle de produire des formes imaginaires, et c'est le travail de l'imagination; mais il ne sauroit les combiner de telle sorte qu'elles représentent des vérités intellectuelles, qui dépassent son intelligence : il lui faut pour cela le secours d'une lumière surnaturelle.

ARTICLE III.

La vision prophétique est-elle toujours accompagnée de l'abstraction ou de l'aliénation des sens?

Il paroît que la vision prophétique est toujours accompagnée de l'abstraction des sens. 1° On lit dans la sainte Ecriture, *Num.*, XII : « S'il y a parmi vous quelque prophète du Seigneur, je lui apparoîtrai dans une vision, ou je lui parlerai dans un songe. » Et la Glose dit au commencement du Psautier, « que dans les visions et les songes les choses que l'on voit et que l'on entend ne sont qu'apparentes. » Or, l'aliénation des sens consiste à voir ou à entendre des choses qui n'existent pas réellement. La prophétie est donc toujours accompagnée de l'aliénation des sens.

2° Une puissance de l'ame ne peut s'appliquer fortement à quelque action sans suspendre les actes d'une autre puissance : ainsi ceux qui écoutent avec une très-grande attention, ne voient pas d'ordinaire ce qui se passe devant eux. Or, dans la vision prophétique l'intellect concentre toutes ses forces pour comprendre ce qui lui est révélé. Cette vision doit donc toujours occasionner l'aliénation des sens.

3° Il est impossible de s'employer à la fois à deux occupations opposées. Or, dans la vision prophétique, l'ame est toute attentive à ce qu'elle apprend d'en-haut. Elle ne peut donc en même temps s'occuper des choses sensibles et doit toujours être alors dans une abstraction des sens.

Ad tertium dicendum, quòd quascumque formas imaginatas naturali virtute homo potest formare, absolutè hujusmodi formas considerando, non tamen ut sint ordinatæ ad repræsentandas intelligibiles veritates, quæ hominis intellectum excedunt; sed ad hoc necessarium est auxilium supernaturalis luminis.

ARTICULUS III.

Utrùm visio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd visio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus. Dicitur enim *Numer.*, XII : « Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. » Sed sicut Glossa dicit in princip. *Psalterii*, « visio quæ est per somnia et visiones, est per ea quæ videntur dici vel fieri. » Cùm autem aliqua videntur dici vel fieri quæ non dicuntur vel fiunt, est alienatio à sensibus. Ergo prophetia semper fit cum alienatione à sensibus.

2. Præterea, quando una virtus multùm intenditur in operatione sua, alia potentia abstrahitur à suo actu, sicut illi qui vehementer intendunt ad aliquid audiendum, non percipiunt visu ea quæ coram ipsis sunt. Sed in visione prophetica est maximè intellectus elevatus, et intenditur in suo actu. Ergo videtur quòd semper fiat cum abstractione à sensibus.

3. Præterea, impossibile est idem simul ad oppositas partes converti. Sed in visione prophetica mens convertitur ad accipiendum à superiori. Ergo non potest simul converti ad sensibilia; necessarium ergo videtur quòd revelatio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus.

(1) De his etiam qu. 12, de verit., art. 9.

Mais saint Paul dit au contraire, I. *Corinth.*, XIV, 32 : « Les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes; » ce qui ne pourroit avoir lieu, si le prophète n'étoit point maître de soi, comme il arrive dans l'aliénation des sens. La vision prophétique n'est donc pas toujours accompagnée de l'aliénation des sens.

(CONCLUSION. — La vision prophétique n'est point accompagnée de l'abstraction des sens, lorsqu'elle a lieu par une lumière intellectuelle qui éclaire l'esprit du prophète, ou par la formation d'espèces intellectuelles; mais seulement lorsqu'elle se fait par des formes imaginaires soit pendant le sommeil, soit dans la contemplation des choses célestes, la vertu divine agissant alors sur l'ame pour l'abstraire des sens.)

La révélation prophétique peut, comme nous l'avons dit, avoir lieu de quatre façons : premièrement, par l'influence d'une lumière intellectuelle; secondement, par l'émission d'espèces intellectuelles; troisièmement, par l'impression ou la combinaison de formes imaginaires; quatrièmement enfin, par l'expression de formes sensibles. Il est évident qu'il n'y a point d'abstraction des sens pour la vision des espèces sensibles, soit que Dieu les forme particulièrement pour cette vision, comme le buisson qui fut montré à Moïse, *Exod.*, III, et l'écriture que vit Daniel sur la muraille, *Dan.*, V; soit qu'elles aient été produites par d'autres causes, mais de telle sorte cependant que selon sa divine Providence elles deviennent des figures prophétiques de certaines choses : c'est ainsi que l'arche de Noë préfiguroit l'Eglise (1). Il n'est pas non plus besoin de l'abstraction des sens pour l'infusion dans l'esprit du prophète d'une lumière intellectuelle, ou la formation des espèces intellectuelles, car le

(1) L'histoire du peuple hébreu est toute remplie de ces figures prophétiques : *omnia in figurâ contingebant illis*, I. *Corinth.*, X, 11. Le sacrifice d'Abraham étoit une prophétie de celui du Calvaire. La sortie d'Egypte est une figure de la fin des temps. La manne figuroit la sainte Eucharistie; la nuée et le passage de la mer rouge figuroient le baptême. L'agneau pascal et tous les sacrifices de l'ancienne loi étoient des figures prophétiques. L'arche d'alliance

---

Sed contra est, quod dicitur I. *ad Cor.*, XIV : « Spiritus prophetarum prophetis subjecti sunt. » Sed hoc esse non posset, si propheta non esset sui compos à sensibus alienatus existens. Ergo videtur quòd prophetica visio non fiat cum alienatione à sensibus.

(CONCLUSIO.— Ea visio prophetica, qua mens prophetæ illustratur lumine intelligibili, aut speciebus intelligibilibus formatur, non fit cum abstractione à sensibus; sed ea demum quæ rapiente divinâ virtute in somno vel contemplatione rerum divinarum per imaginarias formas efficitur.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2), prophetica revelatio fit secundùm quatuor : scilicet secundùm influxum intelligibilis luminis, secundùm immissionem intelligibilium specierum, secundùm impressionem vel ordinationem imaginabilium formarum, et secundùm expressionem formarum sensibilium. Manifestum est autem quòd non fit abstractio à sensibus, quando aliquid repræsentatur menti prophetæ per species sensibiles, sive ad hoc specialiter formatas divinitus, sicut rubus ostensus Moysi (*Exod.*, III), et scriptura ostensa Danieli (*Dan.*, V); sive etiam per alias causas productas, ita tamen quòd secundùm divinam providentiam ad aliquid propheticè significandum ordinetur, sicut per arcam Noe significabatur Ecclesia. Similiter etiam non est necesse ut fiat alienatio à sensibus exterioribus, per hoc quòd mens prophetæ illustratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus speciebus, quia in nobis perfectum judicium intellectùs

jugement de l'intellect n'est parfait en nous que quand nous jouissons des sens, qui sont les premiers principes de nos connoissances, ainsi que nous l'avons montré dans la première partie, quest. LXXXIV, art. 7. Mais quand la révélation prophétique s'opère par des formes imaginaires, il est nécessaire qu'elle soit accompagnée de l'abstraction des sens, afin que cette apparition de fantômes, de formes imaginaires, ne soit pas confondue avec la vision des objets extérieurs. Dans ce cas, l'abstraction des sens est tantôt parfaite, et tantôt imparfaite. Elle est parfaite lorsque l'homme n'a plus aucune perception par le moyen des sens; elle est imparfaite, lorsqu'il perçoit encore quelque chose par les sens, sans distinguer pleinement les objets extérieurs des apparitions imaginaires. » On voit, en esprit, dit saint Augustin, *Super Genes. ad lit.*, XII, 2, les images des corps, en même temps que les yeux voient les corps eux-mêmes; en sorte que l'on aperçoit à la fois un homme qui est réellement présent, et un autre homme qui est absent, mais que l'on voit en esprit comme de ses yeux. » Cette aliénation des sens n'est pas dans le prophète l'effet d'aucun désordre ou dérangement de la nature, comme dans les fous et les possédés; elle est produite au contraire par une cause régulière, soit naturelle, comme il arrive dans le sommeil, soit spirituelle, par exemple la véhémence de la contemplation céleste; ce qui arriva à saint Pierre, dont la sainte Ecriture dit, *Act.*, X, 9 et 10, « qu'après avoir prié dans le cénacle, il tomba dans une extase (1); soit enfin que l'ame soit ravie par la puissance divine, selon cette parole d'Ezéchiel, I, 3 : « La main du Seigneur s'étendit sur lui (2), »

étoit une image de la très-sainte Vierge. Moïse, Josué, Samson, David, Salomon ont préfiguré Notre-Seigneur. Le schisme des dix tribus, la captivité de Babylone, la persécution d'Antiochus sont des événements prophétiques. Dieu n'a pas seulement prédit l'avenir par ses prophètes : maître souverain des événements et des hommes, il les a forcés de représenter à l'avance l'histoire de son Christ et de son Eglise.

(1) La sainte Ecriture ne dit pas précisément que saint Pierre eut cette vision dans le Cénacle, c'est-à-dire dans la salle à manger de Simon-le-Corroyeur chez qui il étoit logé; elle donne plutôt à entendre qu'elle lui arriva lorsqu'il prioit sur la terrasse de la maison, pendant qu'on lui préparoit son repas.

(2) Ainsi l'aliénation des sens, c'est-à-dire l'extase, n'est nécessaire que pour la vision

---

habetur per conversionem ad sensibilia, quæ sunt prima nostræ cognitionis principia, ut in I. habitum est (qu. 84, art. 7). Sed quando fit revelatio prophetica secundùm formas imaginarias, necesse est fieri abstractionem à sensibus, ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quæ exteriùs sentiuntur. Sed abstractio à sensibus quandoque fit perfectè, ut scilicet nihil homo sensibus percipiat; quandoque autem imperfectè, ut scilicet aliquid percipiat sensibus, non tamen plenè discernat ea quæ exteriùs percipit ab his quæ imaginabiliter videt. Unde Augustinus dicit, XII. *Super Gen. ad lit.* (cap. 2) : « Sic videntur quæ in spiritu sunt imagines corporum, quemadmodum corpora ipsa per corpus, ita ut simul cernatur et homo aliquis præsens oculis, et absens alius spiritu, tanquam oculis. » Talis tamen alienatio à sensibus non fit in prophetis cum aliqua inordinatione naturæ, sicut in arreptitiis vel in furiosis, sed per aliquam causam ordinatam, vel naturalem (sicut per somnum), vel spiritualem (sicut per contemplationis vehementiam), sicut de Petro legitur, *Act.*, X, quòd « cùm oraret in cœnaculo, factus est in excessu mentis; » vel virtute divinâ rapiente, secundùm illud *Ezech.*, I : « Facta est super eum manus Domini. »

Je réponds aux arguments : 1° La sainte Ecriture parle ici des prophètes à qui Dieu montroit des formes imaginaires, soit pendant le sommeil, comme l'indique le mot songe, soit dans l'état de veille par des visions.

2° Quand l'ame applique son attention à des choses spirituelles éloignées des sens, la violence de cette application produit l'aliénation des sens; mais quand elle dirige son attention sur la disposition ou le jugement des choses sensibles, il ne faut pas qu'elle soit abstraite des sens.

3° Le mouvement d'esprit du prophète dépend, non de sa force particulière, mais de la force de l'influence supérieure. C'est pourquoi quand celle-ci l'incline à juger ou à disposer des choses sensibles, il n'y a point d'aliénation des sens; mais seulement pour la contemplation des vérités plus élevées.

4° Les esprits des prophètes leur sont soumis pour annoncer, comme le dit ici l'Apôtre, ce qu'ils ont vu. Ils parlent d'après leurs propres impressions, et non, ainsi que le prétendoient Priscille et Montan (1), avec

imaginaire, afin que l'homme ne confonde pas les images ou fantômes qui lui sont montrés, avec les objets extérieurs. Dans la vision sensible il est évident que l'homme a besoin de conserver l'usage de ses sens, et dans la vision intellectuelle, l'extase seroit plus nuisible qu'utile, puisqu'elle priveroit l'homme de la perfection de son jugement au moment où il lui est le plus nécessaire pour comprendre les vérités qui lui sont révélées. Partant de ce principe, toute extase suppose une vision imaginaire, à moins qu'elle n'ait pour but de faire voir l'essence divine, ce qui est extrêmement rare, puisqu'on ne peut l'affirmer que de Moïse et de saint Paul, ainsi que de la très-sainte Vierge dont les priviléges dépassent ceux des anges et des hommes. Ce n'est pas que d'autres saints n'aient pu jouir de cette faveur; mais ils sont peu nombreux; et l'on peut soutenir en thèse générale que l'extase a pour but la vision imaginaire, qu'il faut admettre avec une grande réserve, parce que le démon s'en sert quelquefois pour nous égarer. L'extase ne suppose pas la sainteté; c'est au contraire la pureté de la vie qui sert à prouver la bonté de l'extase. Les confesseurs doivent être très-prudents quand il s'agit de visions imaginaires ou sensibles, dont le démon peut être l'auteur. Quant à la vision intellectuelle, comme elle a lieu sans extase, sans changement extérieur, et que Dieu seul peut l'opérer, c'est la plus assurée de toutes.

(1) Montan, originaire de Phrygie, étoit le chef de la secte des *Cataphrygiens*, qu'il avoit fondée avec deux prophétesses nommées Prisca et Maximilla. Il prétendoit être le Paraclet promis par Notre-Seigneur à ses apôtres. Il condamnoit les secondes noces et rejetoit les sacrements. Ces sectaires prenoient un enfant d'un an dont ils piquoient tout le corps avec des aiguilles pour en tirer le sang. Avec ce sang ils pétrissoient de la farine et en faisoient un

---

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de prophetis quibus imprimebantur vel ordinabantur imaginariæ formæ, vel in dormiendo, quod significatur per *somnium;* vel in vigilando, quod significatur per *visionem.*

Ad secundum dicendum, quòd quando mens intenditur in suo actu circa absentia, quæ sunt à sensibus remota, tunc propter vehementiam intentionis sequitur alienatio à sensibus. Sed quando mens intenditur in suo actu circa dispositionem vel judicium sensibilium, non oportet quòd à sensibus abstrahatur.

Ad tertium dicendum, quòd motus mentis propheticæ non est secundùm virtutem propriam, sed secundùm virtutem superioris influxûs. Et ideo quando ex superiori influxu mens prophetæ inclinatur ad judicandum vel disponendum aliquid circa sensibilia, non fit alienatio à sensibus; sed solùm quando elevatur mens ad contemplandum aliqua sublimiora.

Ad quartum dicendum, quòd spiritus prophetarum dicuntur esse subjecti prophetis, quantum ad propheticam enuntiationem de qua ibi Apostolus loquitur; quia scilicet ex proprio sensu loquuntur ea quæ viderunt; non mente

l'esprit troublé, comme les possédés du démon. Cependant, lorsqu'ils reçoivent une révélation divine, il sont alors soumis à l'esprit prophétique, c'est-à-dire au don de prophétie.

ARTICLE IV.

Les prophètes connoissent-ils toujours ce qu'ils prophétisent?

Il paroît que les prophètes connoissent toujours ce qu'ils prédisent. 1° « Lorsque par des similitudes des choses corporelles, dit saint Augustin, *Super Genes. ad lit.*, XII, 9, les prophètes voient en esprit certains événements, si l'intelligence ne les leur faisoit comprendre il n'y auroit pas encore de prophétie. » Or, ce que nous comprenons ne nous est point inconnu. Le prophète n'ignore donc pas ce qu'il prédit.

2° La lumière prophétique est plus grande que celle de la raison. Or, quand on possède une science par une lumière naturelle, on n'ignore pas les choses que cette science nous a apprises. On ne peut donc ignorer ce que l'on prédit par une lumière prophétique.

3° La prophétie a pour but d'éclairer les hommes, selon cette parole de la seconde épître de saint Pierre, I, 19 : « Nous avons les oracles des prophètes, auxquels vous faites bien de vous arrêter, comme à une lampe qui luit dans un lieu ténébreux. » Or, tout ce qui ne porte pas la lumière en soi, ne sauroit éclairer les autres. Le prophète doit donc être instruit le premier pour instruire les autres.

pain qui leur servoit d'eucharistie. Si l'enfant mouroit de cette cruelle opération, ils l'honoroient comme un martyr; s'il vivoit, ils en faisoient leur grand prêtre. Cette secte en produisit une autre que l'on appeloit des *Pépusiens*, parce que deux femmes de Pépuze nommées Quintilla et Priscilla, pretendoient que le Christ leur étoit apparu sous la forme d'une femme. C'est saint Augustin qui nous donne ces détails dans son livre des Hérésies, *heres.* XXV. Comme tous ces sectaires soutenoient que l'on ne pouvoit prophétiser que dans un trouble d'esprit, ainsi qu'il leur arrivoit à eux-mêmes lorsqu'ils étoient inspirés par le démon, on ignore si

---

perturbatâ, sicut arreptitii; ut dixerunt Priscilla et Montanus. Sed in ipsa prophetica revelatione potiùs ipsi subjiciuntur spiritui prophetiæ, id est dono prophetico.

ARTICULUS IV.

Utrùm prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant. Quia ut Augustinus dicit XII. *super Genes. ad lit.* (cap. 9) : « Quibus signa per aliquas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accessisset mentis officium, ut etiam intelligerentur, nondum erat prophetia. » Sed ea quæ intelliguntur, non possunt esse incognita. Ergo propheta non ignorat ea quæ prophetat.

2. Præterea, majus est lumen prophetiæ quàm lumen naturalis rationis. Sed quicumque lumine naturali habet scientiam, non ignorat ea quæ scit. Ergo quicumque lumine prophetico aliqua enuntiat, non potest ea ignorare.

3. Præterea, prophetia ordinatur ad hominum illuminationem : unde dicitur II. *Petr.*, I : « Habemus propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco. » Sed nihil potest alios illuminare, nisi in se sit illuminatum. Ergo videtur quòd propheta priùs illuminetur ad cognoscendum ea quæ aliis enuntiat.

(1) De his etiam *ad Hebr.*, XI, lect. 7, col. 7.

Mais on lit au contraire dans saint Jean, XI : « Caïphe ne dit pas cela de lui-même; mais comme il étoit pontife de cette année, il prophétisa que Jésus devoit mourir pour tout le peuple. » Or, Caïphe ne comprit pas ce qu'il disoit. Tous les prophètes ne connoissent donc pas les choses qu'ils prédisent.

(Conclusion. — Comme les prophètes ne sont pour l'Esprit saint qui les emploie, que des instruments défectueux, ils ne doivent pas comprendre tout ce qu'ils prédisent.)

Dans la révélation prophétique c'est l'Esprit saint qui agit sur l'esprit du prophète, et il se sert alors d'un instrument qui lui est bien inférieur et par conséquent défectueux. Cette action a pour effet soit de lui faire comprendre, soit de lui faire dire, soit de lui faire faire quelque chose. Quelquefois ces trois effets se rencontrent en même temps; quelquefois il n'y en a que deux; et quelquefois un seul; mais cela n'arrive jamais sans quelque défaut de connoissance dans l'esprit du prophète. Car quand l'intelligence d'une chose lui est donnée, il la comprend sans doute, mais il ne sait pas toujours qu'elle lui a été révélée. De même quand il parle, il sait quelquefois ce que l'Esprit saint lui a inspiré : c'est ainsi que David disoit, II. *Reg.*, XXIII : « L'Esprit du Seigneur a parlé par ma bouche; » mais il arrive aussi qu'il ne le sait pas, comme le prouvent les paroles de Caïphe que nous avons rapportées, *Joan.*, XI. Enfin quand l'inspiration le porte à faire quelque chose, tantôt il comprend le sens de son action, comme Jérémie qui cacha sa ceinture dans l'Euphrate, XIII; et tantôt il ne le comprend pas, comme il arriva pour les soldats qui se

cette Priscilla dont parle ici notre saint auteur, est la Prisca de Montan qui s'appeloit peut-être aussi Priscilla, ou bien la Priscilla des *Pépusiens*.

Sed contra est, quòd dicitur *Joan.*, XI : « Hoc autem à semetipso Caiphas non dixit, sed cùm esset Pontifex anni illius, prophetavit quòd Jesus moriturus erat pro gente, » etc. Sed hoc Caiphas non cognovit. Ergo non omnis qui prophetat, cognoscit ea quæ prophetat.

(Conclusio. — Cùm prophetis utatur Spiritus sanctus, ut deficientibus instrumentis respectu principalis agentis, non oportet prophetas quæcumque prædicunt, cognoscere.)

Respondeo dicendum, quòd in revelatione prophetica movetur mens prophetæ à Spiritu sancto sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis. Movetur autem mens prophetæ non solùm ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum, vel ad aliquid faciendum; et quandoque quidem ad omnia tria simul; quandoque autem ad duo horum; quandoque verò ad unum tantum; et quodlibet horum contingit esse cum aliquo cognitionis defectu. Nam cùm mens prophetæ movetur ad aliquid æstimandum vel apprehendendum, quandoque quidem inducitur ad hoc quòd solùm apprehendat rem illam; quandoque autem ulteriùs ad hoc quòd cognoscat hæc sibi esse divinitus revelata. Similiter etiam quandoque movetur mens prophetæ ad aliquid loquendum; ita quòd intelligat id quod per hæc verba Spiritus sanctus intendit; sicut David qui dicebat II. *Regum*, XXIII : « Spiritus Domini locutus est per me. » Quandoque autem ille cujus mens movetur ad aliqua verba exprimenda, non intelligit quid Spiritus sanctus per hæc verba intendat; sicut patet de Caipha *Joan.*, XI. Similiter etiam cùm Spiritus sanctus movet mentem alicujus ad aliquid faciendum, quandoque quidem intelligit quid hoc significet; sicut patet de Jeremia qui abscondit lumbare in Euphrate; ut habetur *Jerem.*, XIII. Quandoque verò non intelligit, sicut milites dividentes vestimenta Christi, non intellige-

partagèrent les vêtements de Notre-Seigneur. Lors donc que l'on sait être inspiré de l'Esprit saint pour comprendre, pour dire, ou pour faire quelque chose, on est véritablement prophète; mais lorsqu'on l'ignore, ce n'est plus qu'une prophétie imparfaite, une sorte d'instinct prophétique (1). Au reste l'esprit du prophète étant, comme nous l'avons dit, un instrument défectueux, les vrais prophètes eux-mêmes ne comprennent pas toujours entièrement ce que le Saint-Esprit leur inspire. Ce qui montre la réponse aux objections qui parlent des vrais prophètes, dont l'esprit a été parfaitement éclairé par la lumière divine.

QUESTION CLXXIV.

De la division de la prophétie.

Il nous faut ensuite traiter de la division de la prophétie.

Six questions se présentent ici : 1° En combien d'espèces se divise la prophétie? 2° La prophétie la plus élevée est-elle celle qui a lieu sans la vision imaginaire? 3° Quels sont les divers degrés de prophétie? 4° Moïse fut-il le plus excellent des prophètes? 5° Celui qui jouit de la vue de Dieu peut-il être prophète? 6° La prophétie s'est-elle accrue dans la suite des temps?

(1) L'instinct prophétique qui porte un homme à faire ou à dire quelque chose sans en comprendre le sens prophétique, est le plus bas degré de prophétie, comme saint Thomas le dit à la question suivante, art. 3. Nous en trouvons ici deux exemples, celui des soldats de la Passion qui se partagèrent les vêtements de Notre-Seigneur et tirèrent sa robe au sort par une inspiration divine, sans savoir qu'ils accomplissoient ainsi la prophétie de David; et celui de Caïphe qui annonça aux Juifs la rédemption, sans comprendre le vrai sens de ses paroles, et sans se douter qu'il étoit en ce moment-là l'organe de l'Esprit saint. L'action des soldats étoit prophétique, aussi bien que les paroles de Caïphe, mais ni les soldats ni le grand-prêtre ne

---

bant quid hoc significaret. Cùm ergo aliquis cognoscit se moveri à Spiritu sancto ad aliquid æstimandum vel significandum verbo vel facto, hoc propriè ad prophetiam pertinet. Cùm autem movetur, sed non cognoscit, non est perfecta prophetia, sed quidam instinctus propheticus. Sciendum tamen quòd quia mens prophetæ est instrumentum deficiens (ut dictum est) etiam veri prophetæ non omnia cognoscunt quæ in eorum visis aut verbis aut etiam factis Spiritus sanctus intendit. Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ rationes loquuntur de veris prophetis, quorum mens divinitus illustratur perfectè.

QUÆSTIO CLXXIV.

De divisione prophetiæ, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de divisione prophetiæ.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° De divisione prophetiæ in suas species. 2° Utrùm sit altior prophetia quæ est sine imaginaria visione. 3° De diversitate graduum prophetiæ. 4° Utrùm Moyses fuerit excellentissimus prophetarum. 5° Utrùm aliquis comprehensor possit esse propheta. 6° Utrùm prophetia creverit per temporis processum.

ARTICLE I.

Est-ce avec raison que l'on distingue trois espèces de prophéties : celle de la prédestination divine, celle de la prescience, et celle de commination?

Il paroît que la Glose qui explique ces paroles de saint Matthieu, I, « voici qu'une Vierge concevra, » n'ajoute pas avec raison : « Il y a une prophétie de prédestination divine, qui doit s'accomplir de toute façon, même contre notre gré (1); il y en a une autre de prescience, où notre libre arbitre se trouve mêlé; et enfin il y en a une de commination, qui est un signe de la colère divine. » 1° Ce qui est commun à toute prophétie ne peut en former une espèce particulière. Or, il n'y a pas de prophétie qui ne soit selon la prescience divine, puisque les prophètes lisent dans le livre de la prescience, » comme le dit la Glose, *Isa.*, XXXVIII. On ne devroit donc pas assigner une espèce de prophétie d'après la prescience.

2° Les prophètes ne font pas que des menaces; ils font aussi des promesses : et les unes et les autres se trouvent souvent mêlées dans la sainte Ecriture. On lit en effet dans Jérémie, XVIII : « Je m'élèverai contre la nation, contre le royaume, pour le déraciner, le détruire, le

furent de véritables prophètes; tandis que Jérémie l'étoit quand il cacha sa ceinture dans l'Euphrate. Car, après qu'il l'eut retirée toute pourrie par les eaux, le Seigneur lui révéla qu'il feroit pourrir ainsi l'orgueil de Jérusalem et de Juda, encore que ce peuple lui eût été aussi étroitement uni que la ceinture l'est à l'homme. *Jerem.*, XIII, 11.

(1) On ne peut tirer de ces paroles aucune conclusion contre la liberté de l'homme, car il s'agit ici uniquement des biens que Dieu a résolu de nous accorder, comme saint Thomas le dit dans le corps de l'article. L'incarnation du Verbe étoit un de ces biens, et « elle devoit s'accomplir de toute façon, même contre notre gré, » sans que notre libre arbitre fût amoindri, puisqu'elle alloit au contraire lui donner de nouvelles forces en ceux qui voudroient profiter de ce bienfait divin. La prédestination diffère de la prescience en ce que celle-ci comprend à la fois les biens et les maux qui doivent arriver aux hommes, tandis que la prédestination ne comprend que les biens ou les dons de Dieu. Les maux sont le résultat du mauvais usage que nous faisons de notre libre arbitre ; mais les biens nous ont été prédestinés par l'éternelle bonté de Dieu.

ARTICULUS I.

Utrùm convenienter dividatur prophetia in prophetiam prædestinationis Dei, præscientiæ, et comminationis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter dividatur prophetia in Glossa super *Matth.*, I : « Ecce virgo in utero habebit : » ubi dicitur quòd « prophetia alia est ex prædestinatione Dei quam necesse est omnibus modis evenire, ut sine nostro impleatur arbitrio; ut hæc de qua hìc agitur; alia est ex præscientia Dei, cui nostrum admiscetur arbitrium; alia est quæ *comminatio* dicitur, quæ fit ob signum divinæ animadversionis. » Illud enim quod consequitur omnem prophetiam, non habet poni ut membrum dividens prophetiam. Sed omnis prophetia est secundùm præscientiam divinam; quia « prophetæ legunt in libro præscientiæ; » ut dicitur in Glossâ *Isa.*, XXXVIII. Ergo videtur quòd non debeat poni una species prophetiæ quæ est secundùm præscientiam.

2. Præterea, sicuti aliquid prophetatur secundùm comminationem, ita etiam secundùm promissionem : et utraque variatur. Dicitur enim *Hier.*, XVIII : « Repentè loquar adversùm gentem, et adversùm regnum, ut eradi-

(1) De his etiam qu. 12, de verit., art. 10; et in *Matth.*, I, prope finem.

disperser; mais si ce peuple fait pénitence de son péché, moi aussi je me repentirai; » ce qui est une prophétie comminatoire. Mais il ajoute ensuite par une promesse prophétique : « Je parlerai maintenant de la nation et du royaume que je veux édifier et planter : si toutefois ce peuple fait le mal en ma présence, je me repentirai du bien que j'ai promis de lui faire. » Puis donc qu'il y a une prophétie de commination, il doit y avoir aussi une prophétie de promesse.

3° On lit dans saint Isidore, *Etymolog.*, VII, 8 : « Il y a sept genres de prophéties. Le premier est l'extase, ou ravissement d'esprit, comme celui qu'eut saint Pierre quand il vit descendre du ciel un vase rempli d'animaux, *Act.*, X. Le second est la vision, telle que celle qui est rapportée par Isaïe, VI : « Je vis le Seigneur assis sur un trône élevée, » etc. (1). Le troisième est le songe, comme celui qu'eut Jacob quand il vit l'échelle, *Genes.*, XXVIII. Le quatrième genre est marqué par la nuée dans laquelle Dieu parloit à Moïse, *Exod.*, XXXIII. Le cinquième genre est une voix qui vient des cieux, comme celle qui disoit à Abraham : « Ne mets pas la main sur l'enfant, » *Genes.*, XXII. Le sixième genre est la parabole, comme celle de Balaam par exemple, *Num.*, XXIII. Enfin le septième genre est d'être rempli du Saint-Esprit, ce qui se rencontre en presque tous les prophètes. » Saint Isidore distingue encore trois genres de visions, « l'un par les yeux du corps, l'autre par l'esprit imaginaire, et le troisième par le regard de l'intelligence. » Or, ces différents genres ne se

(1) « L'année de la mort du roi Osias, je vis le Seigneur assis sur un trône sublime et élevé, et le bas de ses vêtements remplissoit le temple. Des séraphins étoient autour du trône; ils avoient chacun six ailes: deux dont ils voiloient leur face, deux dont ils voiloient leurs pieds, et deux autres dont ils voloient. Ils crioient l'un à l'autre, et ils disoient : Saint, saint, saint est le Seigneur, le Dieu des armées, la terre est toute remplie de sa gloire. Le dessus de la porte fut ébranlé par le retentissement de ce grand cri et la maison fut remplie de fumée. » *Isaïe*, VI, 1-4. Evidemment il s'agit ici d'une vision imaginaire, laquelle ne peut avoir lieu sans aliénation des sens, c'est-à-dire sans extase. On ne voit donc pas en quoi ce genre de prophétie diffère du premier. Saint Thomas dit dans la réponse à cette objection, que saint Isidore a voulu comprendre dans ce second genre la vision des choses communes; mais l'exemple qu'il apporte est au contraire une vision très-relevée, dans laquelle, selon saint Thomas lui-même, le mystère de la très-sainte Trinité fut manifesté par les paroles des séraphins.

---

cem et destruam et disperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo, agam et ego pœnitentiam. » Et hoc pertinet ad prophetiam comminationis. Et postea subdit de prophetia promissionis : « Subitò loquar de gente et regno, ut ædificem et plantem illud. Si fecerit malum in oculis meis, pœnitentiam agam super bono quod locutus sum ut facerem ei. » Ergo sicut ponitur *prophetia comminationis*, ita debet poni *prophetia promissionis*.

3. Præterea, Isodorus dicit in lib. *Etymol.*, (vel *Originum* lib. VII, cap. 8) : « Prophetiæ genera sunt septem : primum genus est, extasis quod est mentis excessus; sicut vidit Petrus vas submissum de cœlo cum variis animalibus (*Actor.*, X). Secundùm genus, est visio; sicut apud Isaiam dicentem : *Vidi Dominum sedentem, etc.* (*Isai.*, VI). Tertium genus est somnium; sicut Jacob dormiens scalam vidit (*Genes.*, XXVIII). Quartum genus est per nubem; sicut ad Moysen loquebatur Deus (*Exod.*, XXXIII). Quintum genus est vox de cœlis, sicut ad Abraham sonuit, dicens (*Genes.*, XXII) : *Ne mittas manum in puerum.* Sextum genus accepta parabola, sicut apud Balaam (*Num.*, XXIII). Septimum genus repletio Spiritus sancti, sicut penè apud omnes prophetas. » Ponit etiam ibidem tria genera visionum; unum « secundùm oculos corporis; » alterum « secundùm spiritum ima-

trouvant plus dans la division dont nous avons parlé, il s'en suit qu'elle est insuffisante.

Mais à ceci s'oppose l'autorité de saint Jérôme, duquel est tirée la Glose que nous avons citée.

(Conclusion. — C'est avec raison que l'on distingue les différentes espèces de prophéties d'après la prédestination de Dieu, la prescience et la commination.)

On distingue d'après leur objet les différentes espèces d'habitudes et d'actes moraux. Or, la prophétie ayant pour objet ce qui dépasse les facultés humaines dans la connoissance divine, il falloit en distinguer les espèces d'après la division que nous venons de donner. Nous avons dit en effet, quest. CLXXI, art. 6, *ad* 1, que Dieu connoissoit l'avenir de deux façons : d'abord tel qu'il est dans sa cause, et c'est à cela que se rapporte la prophétie *comminatoire*, qui prédit l'effet d'après la cause; aussi ne s'accomplit-elle pas toujours, parce que d'autres causes viennent quelquefois empêcher l'effet qu'elle avoit annoncé. Dieu connoît ensuite les événements futurs en eux-mêmes, soit tels qu'il les a déterminés, et c'est à cela que se rapporte la prophétie de *prédestination*, car selon saint Jean Damascène, « Dieu prédestine ce qui est en nous; » soit tels qu'ils doivent arriver par le libre arbitre, et c'est à cela que se rapporte la prophétie de *prescience*. Celle-ci comprend les biens et les maux, tandis que la prophétie de prédestination ne comprend que les biens. Cependant comme cette dernière rentre dans la prophétie de prescience, la Glose, *in princip. Psalterii*, ne distingue que deux espèces de prophéties, l'une de prescience, l'autre de commination.

Je réponds aux arguments : 1° La prescience, prise dans son sens propre, est la connoissance des événements futurs tels qu'ils sont en eux-

---

ginarium; » tertium per intuitum mentis. » Sed hæc non exprimuntur in dicta divisione. Ergo est insufficiens.

Sed contra est authoritas Hieronymi cujus dicitur esse Glossa.

(Conclusio. — Dividitur rectè prophetia in eam quæ est Dei prædestinationis, præscientiæ, et comminationis.)

Respondeo dicendum, quòd species habituum et actuum in moralibus distinguuntur secundùm objecta. Objectum autem prophetiæ est id quod est in cognitione divina supra humanam facultatem existens : et ideo, secundùm horum differentiam, prophetia distinguitur in diversas species secundùm priùs dictam divisionem. Dictum est autem supra (quæst. 171, art. 6, ad 1), quòd *futurum* est in divina cognitione dupliciter. Uno modo, prout est in sua causa : et sic accipitur *prophetia comminationis*, quæ non semper impletur; sed per eam prænuntiatur ordo causæ ad effectum, qui quandoque aliis supervenientibus impeditur. Alio modo, præcognoscit Deus aliqua in seipsis : vel ut fienda ab ipso; et horum est *prophetia prædestinationis*; quia secundum Damascenum « Deus prædestinat ea quæ sunt in nobis (1); » vel ut fienda per liberum arbitrium hominis; et sic est *prophetia præscientiæ*, quæ potest esse bonorum et malorum; quod non contingit de prophetia prædestinationis, quæ est bonorum tantùm. Et quia prædestinatio sub præscientia comprehenditur, ideo in Glossa in principio Psalterii ponitur tantùm duplex prophetiæ species; scilicet *secundùm præscientiam*, et secundùm *comminationem*.

Ad primum ergo dicendum, quòd *præscientia* propriè dicitur præcognitio futurorum eventuum, prout in seipsis sunt; et secundùm hoc

(1) Vel *prædefinit*, ex græco προορίζει, ut videre est lib. II. *De fide orthod.*, cap. 30.

mêmes, et sous ce rapport elle est une espèce de la prophétie. Mais si on l'étend à l'avenir tel qu'il est dans ses causes et tel qu'il est en lui-même, elle comprend toutes les espèces de prophéties.

2° La prophétie de promesse rentre dans celle de commination; car il y a en chacune d'elles le même motif de vérité. C'est cependant la commination qui a donné son nom à l'espèce, parce que Dieu est plus porté à pardonner qu'à retirer ses promesses.

3° Saint Isidore a divisé ses espèces d'après le mode de la révélation prophétique. Ce mode varie selon les puissances cognoscitives de l'homme, qui sont les sens, l'imagination et l'intellect. C'est pourquoi saint Isidore distingue avec saint Augustin, *Super Genes. ad lit.*, XII, trois sortes de visions. On peut encore distinguer dans le mode les différents degrés de l'influence prophétique. Le plus élevé qu'il met au dernier rang, est l'illumination de l'intellect, ce qu'il appelle rempli du Saint-Esprit. Il compte ensuite trois espèces pour les visions imaginaires : le songe, qu'il met au troisième rang; la vision, qui a lieu dans l'état de veille et qui comprend toutes les choses communes, laquelle est placée par lui au second rang; et l'extase, qu'il place au premier, et qui indique le ravissement de l'esprit pour des objets plus relevés. Trois autres espèces se rapportent aux visions sensibles : la nuée qui marque toutes les choses corporelles qui frappent le sens de la vue, et à laquelle il donne le quatrième rang; la voix, qui est au cinquième, et qui, formée extérieurement, vient frapper le sens de l'ouïe; enfin la parabole qu'il met au sixième rang, et qui est une voix formée par l'homme pour annoncer la vérité sous le voile d'une comparaison tirée de quelque objet (1).

(1) La parabole paroît donc se rapporter plutôt à l'énonciation de la prophétie qu'à la révélation prophétique.

---

ponitur species prophetiæ. Prout autem dicitur respectu futurorum eventuum, sive secundùm quòd in seipsis sunt, sive secundùm quòd sunt in suis causis, communiter se habet ad omnem speciem prophetiæ.

Ad secundum dicendum, quòd prophetia promissionis comprehenditur sub prophetia comminationis; quia eadem est ratio veritatis in utraque. Denominatur tamen magis à comminatione; quia Deus pronior est ad relaxandum pœnam, quàm ad subtrahendum promissa beneficia.

Ad tertium dicendum, quòd Isidorus distinguit prophetiam secundùm modum prophetandi; qui quidem potest distingui vel secundùm potentias cognoscitivas in homine; quæ sunt sensus, imaginatio, et intellectus. Et sic sumitur triplex visio, quam ponit tam ipse quàm Augustinus, XII. *Super Genes. ad litteram.* Vel potest distingui secundùm differentiam prophetici influxûs : qui quidem quantum ad illustrationem intellectûs significatur per *repletionem Spiritus sancti;* quam septimo loco ponit. Quantum verò ad impressionem formarum imaginabilium ponit tria; scilicet *somnium,* quod ponit tertio loco; et *visionem* quæ sit in vigilando, respectu quorumcumque communium, quam ponit in secundo loco, et *exstasim* quæ fit per elevationem mentis in aliqua altiora, quam ponit primo loco. Quantum verò ad sensibilia signa, ponit tria : quia sensibile signum aut est aliqua res corporea exteriùs apparens visui, sicut nubes; quam ponit quarto loco; aut est vox formata exteriùs ad auditum hominis delata; quam ponit quinto loco; aut est vox per hominem formata cum similitudine alicujus rei, quod pertinet ad *parabolam;* quam ponit sexto loco

ARTICLE II.

La révélation prophétique qui se fait par une vision intellectuelle et imaginaire, est-elle supérieure à celle qui se fait seulement par une vision intellectuelle?

Il paroît que la révélation prophétique qui se fait par une vision intellectuelle et imaginaire est supérieure à celle qui se fait par une vision intellectuelle seulement. 1° On lit dans saint Augustin, *Sup. Genes. ad lit.*, XII, 9, et dans la Glose sur ce passage « l'Esprit révèle les mystères, » que « la vision imaginaire prouve moins le don de prophétie que la vision intellectuelle; mais que le plus grand prophète est celui qui excelle en l'une et en l'autre; » c'est-à-dire qui possède la vision intellectuelle avec la vision imaginaire. Ce genre de prophétie est donc supérieur.

2° Plus l'action d'une chose est étendue, plus sa vertu est grande. Or, la lumière prophétique agit principalement sur l'esprit; et par conséquent elle est plus parfaite lorsqu'elle atteint jusqu'à l'imagination, que quand elle agit seulement sur l'intellect.

3° Dans son prologue du livre des Rois, saint Jérôme distingue les prophètes des écrivains sacrés. Or, tous ceux qu'il appelle prophètes, comme Isaïe, Jérémie et les autres, eurent la vision intellectuelle unie à la vision imaginaire, tandis que les écrivains sacrés, c'est-à-dire ceux qui écrivirent sous l'inspiration du Saint-Esprit, comme Job, David, Salomon et les autres, n'eurent que la vision intellectuelle. Les premiers sont donc plus particulièrement prophètes; et par conséquent la vision intellectuelle unie à l'imaginaire l'emporte sur la vision intellectuelle seule.

ARTICULUS II.

Utrùm excellentior sit prophetia quæ habet visionem intellectualem et imaginariam, quàm ea quæ habet visionem intellectualem tantùm.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd excellentior sit prophetia quæ habet visionem intellectualem et imaginariam, quam ea quæ habet visionem intellectualem tantùm. Dicit enim Augustinus, XII. *Super Genes. ad litteram*, (cap. IX) et habetur in Glossa, I. *ad Cor.*, XIV, super illud, « Spiritus autem loquitur mysteria, » quòd « minùs est propheta, qui rerum quæ significantur sola ipsa signa in spiritu per rerum corporalium imagines videt, et magis est propheta qui solo eorum intellectu præditus est. Sed maximè propheta est qui in utroque præcellit. » Hoc autem pertinet ad prophetam qui simul habet intellectualem et imaginariam visionem. Ergo hujusmodi prophetia est altior.

2. Præterea, quanto virtus alicujus rei est major, tantò ad magis distantia se extendit. Sed lumen propheticum principaliter ad mentem pertinet; ut ex dictis patet (quæst. 173, art. 2). Ergo perfectior videtur esse prophetia quæ derivatur usque ad imaginationem, quam illa quæ existit in solo intellectu.

3. Præterea, Hieronymus in prologo librorum Regum distinguit prophetas contra hagiographos. Omnes autem illi quos *prophetas* nominat (putà Isaias, Hieremias, et alii hujusmodi) simul cum intellectuali visione imaginariam habuerunt (non autem illi qui dicuntur *hagiographi*, sicut ex inspiratione Spiritus sancti scribentes; sicut Job, David, Salomon, et hujusmodi. Ergo videtur quòd magis propriè dicuntur *prophetæ* illi qui simul habent visionem imaginariam cum intellectualli, quam illi qui habent intellectualem tantùm.

(1) De his etiam qu. 30, art., ad 1; et qu. 12, de verit., art. 12; et *Isai.*, I, col. 1.

4° On lit dans saint Denys, *De cœlest. Hierarch.*, I : « Il est impossible qu'un rayon de la divine lumière brille sur nous sans qu'il soit enveloppé de voiles sacrés. » Or, la révélation prophétique se fait par l'émission d'un rayon divin. Elle doit donc être enveloppée des voiles de la vision imaginaire.

Mais la Glose dit au contraire, *in princ. Psalt.* : « Le mode de prophétie le plus élevé est celui qui vient de la seule inspiration du Saint-Esprit, sans aucun secours extérieur soit d'action, de parole, de vision ou de songe. »

(Conclusion. — La prophétie dans laquelle la vérité surnaturelle apparoît par une lumière intellectuelle, est bien supérieure à celle où la vérité ne se montre que par des similitudes ou images de choses corporelles dans la vision imaginaire.)

C'est d'après la fin que l'on juge principalement de la dignité des choses qui y conduisent. La prophétie ayant pour but la manifestation d'une vérité que l'homme ne peut savoir par lui-même, plus cette manifestation a de valeur, plus est grande la dignité de la prophétie. Or, il est évident que la manifestation de la vérité divine qui se fait par la contemplation de cette vérité même, l'emporte sur celle qui a lieu par des images tirées de choses corporelles ; car la première se rapproche davantage de la vision de la patrie, où l'on voit la vérité dans l'essence de Dieu. La révélation prophétique qui se fait par la vision intellectuelle, est donc supérieure à celle qui a lieu par la vision imaginaire. Elle montre en même temps que l'esprit du prophète est plus élevé ; de même que pour les sciences humaines le disciple qui peut comprendre par elle-même la vérité que lui enseigne son maître, montre plus de force d'esprit que celui qui a besoin du secours des images et des comparaisons. C'est ainsi

---

4. Præterea, Dionysius dicit I. cap *Cœl. hierar.*, quòd « impossibile est nobis superlucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. » Sed prophetica revelatio fit per immissionem divini radii. Ergo videtur quòd non possit esse absque phantasmatum velaminibus.

Sed contra est, quod Glossa dicit in principio Psalterii quod « ille modus prophetiæ cæteris est dignior, quando scilicet ex sola Spiritus sancti inspiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti, vel dicti, vel visionis, vel somnii, prophetatur. »

(Conclusio. — Prophetia, per quam supernaturalis veritas conspicitur secundùm intellectualem veritatem, longè dignior est illâ in qua supernaturalis veritas innotescit per similitudinem rerum corporalium secundùm imaginariam visionem.)

Respondeo dicendum, quòd dignitas eorum quæ sunt ad finem præcipuè consideratur ex fine. Finis autem prophetiæ est manifestatio alicujus veritatis supra hominem existentis : unde quantò hujusmodi manifestatio est potior, tantò prophetia est dignior. Manifestum est autem quòd manifestatio divinæ veritatis, quæ fit per nudam contemplationem ipsius veritatis, potior est quàm illa quæ fit sub similitudine corporalium rerum : magis enim appropinquat ad visionem patriæ ; secundùm quam in essentia Dei veritas conspicitur. Et inde est quòd prophetia per quam aliqua supernaturalis veritas conspicitur secundùm intellectualem visionem, est dignior quàm illa in qua veritas supernaturalis manifestatur per similitudinem corporalium rerum secundùm imaginariam visionem. Et ex hoc etiam ostenditur mens prophetæ sublimior : sicut in doctrina humana auditor ostenditur esse melioris intellectûs qui veritatem intelligibilem à magistro nudè prolatam capere potest, quàm ille qui indiget sensibilibus exemplis ad hoc manuduci. Unde in

que David mourant dit à la louange de sa prophétie, II. *Reg.*, XXIII : « Le Fort d'Israël m'a parlé. » Et il ajoute au verset suivant : « Sa lumière est comme celle de l'aurore qui brille le matin sans nuages, au lever du soleil. »

Je réponds aux arguments : 1° Lorsque Dieu révèle une vérité surnaturelle par des images corporelles, le prophète qui a en même temps et la vision intellectuelle et la vision imaginaire, est plus grand que celui qui n'a que cette dernière seule, parce qu'il comprend ce qui lui est montré, et qu'en lui la prophétie est plus parfaite. C'est en ce sens que l'entend saint Augustin. Car la prophétie où la vérité intellectuelle apparoît telle qu'elle est en elle-même, l'emporte sur toute autre.

2° Il ne faut pas juger des choses que l'on désire pour elles-mêmes, comme de celles que l'on cherche dans un autre but. Dans les premières, il est vrai, plus l'on embrasse de choses et plus l'action s'étend au loin, plus la force est grande : c'est ainsi que l'on regarde comme le meilleur médecin celui qui guérit le plus de malades et les maladies les plus dangereuses. Mais dans les secondes au contraire, moins on en emploie pour parvenir à son but, et moins elles sont éloignées, plus on montre sa force : c'est ainsi qu'on loue davantage le médecin qui emploie peu de remèdes, et des plus doux, pour guérir un malade. Or la vision imaginaire est une de ces secondes choses que l'on ne recherche pas pour elles-mêmes, mais dans un autre but, qui est la manifestation de la vérité intellectuelle. Moins donc la prophétie en a besoin, plus elle est supérieure.

3° Une chose peut l'emporter en soi sur une autre, quoiqu'elle mérite moins particulièrement certaine appellation : ainsi la connoissance que l'on a dans le ciel, est supérieure à celle de la terre, que l'on appelle cependant plus proprement la foi, car ce nom suppose une connoissance imparfaite. La prophétie suppose de même une certaine obscurité, un

---

commendationem prophetiæ David dicitur II. *Reg.*, XXIII : « Mihi locutus est fortis Israel. » Et postea subdit : « Sicut lux auroræ oriente sole mane absque nubibus rutilat. »

Ad primum ergo dicendum, quòd quando aliqua supernaturalis veritas revelanda est per similitudines corporales, tunc magis est propheta qui utrumque habet (scilicet lumen intellectuale et imaginariam visionem) quàm ille qui habet alterum tantùm ; quia perfectior est prophetia : et quantum ad hoc loquitur Augustinus (ut supra). Sed illa prophetia in qua revelatur nudè intelligibilis veritas, est omnibus potior.

Ad secundum dicendum, quòd aliud est judicium de his quæ propter se quæruntur, et de his quæ quæruntur propter aliud. In his enim quæ propter se quæruntur, quanto virtus agentis ad plura et remotiora se extendit, tantò potior est; sicut medicus reputatur melior, qui plures potest et magis à sanitate distantes sanare. In his autem quæ non quæruntur nisi propter aliud, quantò agens potest ex paucioribus et propinquioribus ad suum intentum pervenire, tantò videtur esse majoris virtutis; sicut magis laudatur medicus qui per pauciora et leniora potest sanare infirmum. Visio autem imaginaria in cognitione prophetica non requiritur propter se, sed propter manifestationem intelligibilis veritatis : et ideo tantò potior est prophetia, quantò minùs eâ indiget.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse simpliciter melius, quod tamen minùs propriè recipit alicujus prædicationem ; sicut cognitio patriæ est nobilior quàm cognitio viæ ; quæ tamen magis propriè dicitur *fides*

certain éloignement de la vérité intellectuelle : c'est pourquoi l'on appelle plus particulièrement prophètes ceux qui ont des visions imaginaires, quoique la vision intellectuelle soit plus noble, pourvu que la vérité révélée en toutes deux soit la même. Car si la lumière intellectuelle avoit pour but, non de faire connoître une vérité surnaturelle, mais de faire juger avec une certitude toute divine des choses que la raison peut connoître (1), la vision intellectuelle seroit alors inférieure à la vision imaginaire qui révéleroit une vérité surnaturelle; toutes celles qu'eurent les prophètes étoient de cette nature. Aussi leur a-t-on donné plus spécialement le nom de prophètes, à cause du ministère prophétique qu'ils remplissoient. Ils parlent en effet au peuple de la part de Dieu : « Voici ce que dit le Seigneur; » ce que ne faisoient pas les écrivains sacrés, qui la plupart parloient ordinairement de choses que la raison humaine peut savoir (2). Aussi ne parlent-ils pas de la part de Dieu, mais en leur nom, toutefois avec le secours d'une lumière divine.

4° Les rayons divins ne peuvent nous éclairer en cette vie que sous le voile des images ou des espèces, parce que l'homme dans son état présent ne comprend rien sans cela. Mais ces espèces suffisent souvent, sans qu'il

(1) La science infuse qu'eut Salomon, et que reçurent beaucoup de saints de la loi nouvelle, est donnée à l'homme par une révélation intellectuelle; mais comme elle a pour objet des vérités que la raison peut naturellement connoître et acquérir par l'étude, quoique d'une manière moins parfaite, ce genre de révélation est inférieur à la vision imaginaire par laquelle Dieu révèle au prophète des vérités surnaturelles que l'homme ne découvriroit jamais de lui-même. C'est pourquoi saint Thomas, à l'article suivant, ne donne à la science infuse que le second rang dans les degrés de la prophétie.

(2) Notre saint auteur veut principalement parler ici des écrivains sacrés qui écrivirent l'histoire de leur temps, dont ils avoient eu connoissance d'une manière naturelle, quoiqu'ils fussent inspirés dans le récit qu'ils en ont fait. Mais il ne faudroit pas étendre ce jugement à tous les écrivains sacrés dont il est question dans l'argument auquel il répond; car David et Salomon, par exemple, nous ont laissé les prophéties les plus claires sur la passion de Notre-Seigneur et sur d'autres vérités surnaturelles que la raison n'eût jamais découvertes par elle-même.

eo quòd nomen *fidei* importat imperfectionem cognotionis. Similiter autem prophetia importat quamdam obscuritatem et remotionem ab intelligibili veritate : et ideo magis propriè dicuntur *prophetæ*, qui vident per imaginariam visionem; quamvis illa prophetia sit nobilior quæ est per intellectualem visionem; dummodo tamen sit eadem veritas utrobique revelata. Si verò lumen intellectuale alicui divinitus infundatur, non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad judicandum secundùm certitudinem veritatis divinæ ea quæ humanâ ratione cognosci possunt; sic talis prophetia intellectualis est infrà illam quæ est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem, cujusmodi prophetiam habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine prophetarum. Qui etiam ex hoc specialiter dicuntur *prophetæ*, quia prophetico officio fungebantur : unde ex persona Domini loquebantur, dicentes ad populum : « Hæc dicit Dominus. » Quod non faciebant illi qui hagiographa conscripserunt; quorum plures loquebantur frequentiùs de his quæ humanâ ratione cognosci possunt; non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adjutorio tamen divini luminis.

Ad quartum dicendum, quòd illustratio divini radii in vitæ præsenti non fit sine velaminibus phantasmatum qualiumcumque; quia connaturale est homini secundùm statum præsentis vitæ, ut non intelligat sine phantasmate. Quandoque tamen sufficiunt phantasmata, quæ communi aliquo modo à sensibus abstrahuntur,

soit besoin de la vision imaginaire; et c'est pourquoi celle-ci n'est point nécessaire à la révélation prophétique.

ARTICLE III

Peut-on distinguer les degrés de prophétie d'après la vision imaginaire?

Il paroît que l'on ne peut distinguer les degrés de prophétie d'après la vision imaginaire. 1° On ne doit pas distinguer les degrés d'une chose d'après ce qui conduit à une autre chose, mais d'après ce qui est pour soi. Or la vision intellectuelle se suffit à elle-même, tandis que la vision imaginaire n'est qu'un moyen d'arriver à l'intelligence d'une autre chose. C'est donc la première, et non la seconde, qui doit servir à distinguer les degrés de prophétie.

2° Chaque prophète ne paroît avoir qu'un degré de prophétie. Or le même prophète reçoit souvent les révélations divines en diverses visions imaginaires. Ces différentes visions ne diversifient donc pas les degrés de prophétie.

3° On lit dans la Glose, au commencement du Psautier : « La prophétie comprend les paroles et les faits, les songes et les visions. » On ne doit donc pas plus distinguer les degrés de prophétie d'après la vision imaginaire à laquelle appartiennent le songe et la vision, que d'après les paroles et les faits.

Mais c'est au contraire d'après le milieu que l'on distingue les degrés d'une connoissance : ainsi la science spéculative est plus élevée que la science positive ou même que l'opinion, parce que son milieu est plus noble. Or la vision imaginaire est une sorte de milieu dans la connois-

---

nec exigitur aliqua visio imaginaria divinitus procurata; et sic dicitur revelatio prophetica fieri sine imaginaria visione.

ARTICULUS III.

Utrùm gradus prophetiæ possint distingui secundùm visionem imaginariam.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd gradus prophetiæ non possint distingui secundùm visionem imaginariam. Gradus enim alicujus rei non attenditur secundùm id quod est propter aliud, sed secundùm id quod est propter se. In prophetia autem propter se quæritur visio intellectualis; propter aliud autem visio imaginaria, ut supra dictum est (art. 2, ad 2). Ergo videtur quòd gradus prophetiæ non distinguantur secundùm imaginariam visionem, sed solùm secundùm intellectualem.

2. Præterea, unius prophetæ videtur esse unus gradus prophetiæ. Sed uni prophetæ fit revelatio secundùm diversas imaginarias visiones. Ergo diversitas imaginariæ visionis non diversificat gradus prophetiæ.

3. Præterea, secundùm glossam in principio Psalterii (ut suprà), « prophetia consistit in dictis et factis, et somnio, et visione. » Non ergo debent prophetiæ gradus magis distingui secundùm imaginariam visionem, ad quam pertinet *visio et somnium*, quàm secundùm dicta et facta.

Sed contra est, quòd medium diversificat gradus cognitionis; sicut scientia *propter quid* est altior, eo quòd est per nobilius medium, quàm scientia *quia est*, vel etiam quàm opinio. Sed visio imaginaria in cognitione prophetica est sicut quoddam medium. Ergo gradus

(1) De his etiam I. part., qu. 12, art. 11, ad 1; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 2, art. 7, ad 8, et qu. 12, de verit., art. 13 et 14; et in I. *Cor.*, XIII, lect. 4.

sance prophétique. C'est donc par elle que l'on doit distinguer les degrés de prophétie.

(Conclusion. — C'est d'après la vision imaginaire que l'on distingue les degrés de la prophétie proprement dite.)

Nous avons déjà dit, quest. CLXXIII, art. 2, que la prophétie dans laquelle la lumière intellectuelle découvre une vérité surnaturelle sous l'emblème de la vision imaginaire, tenoit le milieu entre la vision intellectuelle qui révèle à l'esprit une vérité surnaturelle sans l'aide de la vision imaginaire, et la lumière intellectuelle qui montre à l'homme ce qu'il doit faire ou connoître dans la vie, c'est-à-dire les actions et les connoissances qui sont du domaine de la raison naturelle. Or, l'action étant moins particulièrement l'objet de la prophétie que la connoissance, le dernier ou le plus bas degré de prophétie est par conséquent l'instinct intérieur qui pousse un homme à faire quelque action extérieure. C'est ainsi que nous lisons de Samson au livre des Juges, XV, 14, que « l'Esprit du Seigneur se saisit de lui; et qu'aussitôt les cordes dont il étoit lié, se rompirent et se brisèrent, comme du bois qui se consume à l'ardeur du feu (1). » Nous placerons au second degré cette lumière intérieure qui éclaire l'homme, et lui fait connoître les vérités qui ne dépassent pas les limites naturelles de nos connoissances. C'est ainsi que la sainte Ecriture dit de Salomon, III. *Reg.*, IV, 32 et 33, « qu'il composa des paraboles, et traita de tous les arbres, depuis le cèdre qui est sur le Liban, jusqu'à

(1) Samson, après avoir brûlé les moissons des Philistins, s'étoit retiré dans la caverne du rocher d'Etam. Les Philistins résolurent de se venger, et forcèrent ceux de Juda de leur livrer Samson. Trois mille hommes de cette tribu vinrent donc à la caverne et dirent à Samson : « Nous sommes venus pour vous lier et vous livrer entre les mains des Philistins. — Jurez-moi, leur dit Samson, que vous ne me tuerez point. — Ils lui répondirent : Nous ne vous tuerons point; mais après vous avoir lié, nous vous livrerons aux Philistins. — Ils le lièrent donc de deux grosses cordes neuves, et ils l'enlevèrent du rocher d'Etam. Etant arrivé au lieu appelé la Mâchoire, et les Philistins venant à sa rencontre avec de grands cris, l'esprit du Seigneur saisit tout d'un coup Samson; il rompit en même temps et brisa les cordes dont il étoit lié, comme le lin se consume lorsqu'il sent le feu; et ayant trouvé là une mâchoire d'âne qui étoit à terre, il la prit et en tua mille hommes. » *Juges*, XV, 11-15.

prophetiæ distingui debent secundùm imaginariam visionem.

(Conclusio. — Prophetiæ propriè acceptæ gradus distinguuntur secundùm imaginariam visionem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 173, art. 2), prophetia in qua per lumen intelligibile revelatur aliqua veritas supernaturalis per imaginariam visionem, medium gradum tenet inter illam prophetiam in qua revelatur supernaturalis veritas absque imaginaria visione, et illam in qua per lumen intelligibile absque imaginaria visione dirigitur homo ad ea cognoscenda vel agenda quæ pertinent ad humanam conversationem. Magis autem est proprium prophetiæ cognitio quàm operatio. Et ideo infimus gradus prophetiæ est, cùm aliquis ex interiori instinctu movetur ad aliqua exteriùs facienda; sicut de Samsone dicitur *Judic.*, XV, quod « irruit Spiritus Domini in eum; et sicut solent ad ardorem ignis ligna consumi, ita et vincula quibus ligatus erat, dissipata sunt et soluta. » Secundus autem gradus prophetiæ est, cùm aliquis ex interiori lumine illustratur ad cognoscendum aliqua, quæ tamen non excedant limites naturalis cognitionis; sicut dicitur de Salomone III. *Reg.*, IV, quòd « locutus est parabolas, et disputavit super lignis à cedro quæ est in Libano usque ad hyssopum quæ egreditur de pariete; et disse-

l'hissope qui sort de la muraille, ainsi que des quadrupèdes, des oiseaux, des reptiles et des poissons, » ce qu'il fit entièrement par une inspiration divine; car la sainte Ecriture dit un peu auparavant, 29, que « Dieu donna à Salomon une sagesse et une prudence prodigieuse. » Ces deux degrés n'appartiennent pas cependant à la prophétie proprement dite, parce qu'ils n'ont pas pour objet une vérité surnaturelle. Parlons donc maintenant de la prophétie dans laquelle la vérité surnaturelle est révélée par la vision imaginaire, et distinguons d'abord le songe qui a lieu pendant le sommeil de la vision qui a lieu dans l'état de veille. Cette dernière appartient à un degré plus élevé, parce qu'il faut une plus grande force dans la lumière prophétique pour abstraire et élever aux vérités surnaturelles un esprit occupé des choses sensibles, que pour l'instruire pendant le sommeil où son ame est déjà abstraite des objets sensibles. Nous distinguerons ensuite les degrés de prophétie d'après les signes imaginaires qui servent à faire connoître la vérité intellectuelle. Comme la parole est ce qui l'exprime le plus clairement, nous mettrons les révélations qui se font par la parole, soit dans le sommeil, soit dans l'état de veille, au-dessus des révélations où ce sont des objets matériels qui expriment la vérité, comme par exemple « ces sept épis pleins qui signifioient sept années d'abondance, » *Genes.*, XLI. Ces signes matériels se rangent d'ailleurs entre eux d'après leur degré d'expression; ainsi par exemple lorsque Jérémie vit l'incendie de Jérusalem sous l'image d'une chaudière bouillante, *Jerem.*, I, la prophétie étoit plus claire et par conséquent plus élevée. En troisième lieu, si le prophète voit, soit dans le sommeil soit dans l'état de veille, celui qui lui parle ou qui lui montre quelque chose, cette particularité indique un degré supérieur, parce qu'elle prouve que son esprit s'approche davantage de la cause révélatrice.

---

ruit de jumentis et volucribus et reptibilibus et piscibus. » Et hoc totum fuit ex divina inspiratione : nam præmittitur : « Dedit Deus sapientiam Salomoni, et prudentiam multam nimis. » Hi tamen duo gradus sunt infra prophetiam propriè dictam; quia non attingunt ad supernaturalem veritatem. Illa autem prophetia, in qua manifestatur supernaturalis veritas per imaginariam visionem, diversificatur primò secundùm differentiam *somnii* (quod fit in dormiendo, et *visionis*, quæ fit in vigilando; quæ pertinet ad altiorem gradum prophetiæ; quia major vis prophetici luminis esse videtur, quæ aliquem occupatum circa sensibilia in vigilando abstrahit ad supernaturalia, quàm illa quæ animam hominis abstractam à sensibilibus invenit in dormiendo. Secundò autem diversificantur gradus prophetiæ quantum ad expressionem signorum imaginabilium, quibus veritas intelligibilis exprimitur. Et quia signa maximè expressa intelligibilis veritatis sunt verba, ideo altior gradus prophetiæ videtur quando propheta audit verba exprimentia intelligibilem veritatem (sive in vigilando, sive in dormiendo) quàm quando videt aliquas res significativas veritatis; sicut « septem spicæ plenæ significant septem annos ubertatis » (*Genes.*, XLI). In quibus etiam signis tantò videtur prophetia esse altior, quantò signa sunt magis expressa; sicut quando Jeremias vidit incendium civitatis sub similitudine ollæ succensæ, sicut dicitur *Jer.*, I. Tertiò autem ostenditur altior esse gradus prophetiæ, quando propheta non solùm videt signa verborum vel factorum, sed etiam videt (vel in vigilando, vel in dormiendo) aliquem sibi colloquentem, aut aliquid demonstrantem; quia per hoc ostenditur quòd mens prophetæ magis appropinquet ad causam revelantem. Quartò autem potest attendi altitudo gradûs prophetalis ex conditione

Quatrièmement, il faut distinguer encore la condition de celui que le prophète voit; s'il a l'apparence d'un ange, la prophétie est plus élevée que s'il avoit celle d'un homme; et à plus forte raison quand c'est Dieu lui-même que l'on semble voir, comme il arriva à Isaïe, VI : « Je vis le Seigneur assis sur son trône. » Enfin au-dessus de tous ces degrés se place le troisième genre de prophétie dans lequel la vérité intellectuelle et surnaturelle est révélée à l'esprit sans le secours de la vision imaginaire; ce qui cependant dépasse la prophétie proprement dite. On voit conséquemment que c'est d'après la vision imaginaire qu'il faut distinguer les différents degrés de prophétie (1).

Je réponds aux arguments : 1° Nous ne pouvons faire le discernement

(1) On a pu remarquer que notre saint auteur ne classe pas ici tous les différents genres de prophétie dont il a parlé jusqu'à présent; il indique seulement l'ordre dans lequel on doit les ranger. Récapitulons donc tous ces divers degrés, afin d'avoir une idée complète de la prophétie. Nous distinguerons cinq classes principales : l'instinct prophétique, la lumière intérieure, la vision sensible, la vision imaginaire, et la vision intellectuelle.

1° Instinct prophétique. Cette classe comprend, comme nous l'avons vu, les actions et les paroles que le Saint-Esprit inspire, sans que celui qui agit se rende compte de cette inspiration, comme il arriva pour Caïphe et les soldats de la Passion; ou sans qu'il comprenne la signification de ce qu'il fait, comme il arrive d'ordinaire dans les événements prophétiques, destinés à préfigurer d'autres événements. Ainsi Antiochus ignoroit qu'il préfiguroit l'Antechrist.

2° Lumière intérieure. Cette seconde classe comprend toutes les révélations intellectuelles qui n'ont pas pour objet des vérités surnaturelles, comme la connoissance infuse des sciences naturelles, la discrétion des esprits, la direction des actes humains, l'interprétation des discours.

3° Vision sensible. Cette classe comprend les objets et les paroles extérieures qui servent à la révélation de quelque vérité surnaturelle, comme le buisson ardent, la voix qui parloit à Moïse du sein de la nuée, celle que l'on entendit au baptême de Notre-Seigneur, celle qui arrêta la main d'Abraham. L'annonciation faite par l'archange saint Gabriel et la Transfiguration furent aussi des visions sensibles.

4° Vision imaginaire. Cette classe comprend le songe et la vision. Dans le songe prophétique, on distingue celui où la vérité est montrée par des images ou représentations imaginaires, du songe où elle est révélée directement par des paroles, ce dernier étant supérieur au premier, surtout si l'on voit celui qui parle, et si ce paroît être Dieu lui-même, comme il arriva aux patriarches Abraham, Isaac et Jacob. Dans la vision, celle où l'on ne voit que des images, est également inférieure à celle où l'on entend une parole imaginaire, c'est-à-dire semblable aux paroles que nous croyons entendre dans les songes. On peut encore distinguer les différents degrés de cette vision d'après la personne qui s'y montre sous une forme imaginaire : ainsi la vision des anges et des saints est inférieure à celle de la très-sainte Vierge, et celle-ci à la vision de Notre-Seigneur. Parmi les différentes formes sous lesquelles Notre-Seigneur apparoît, celles de son enfance sont moins relevées que celles de sa Passion, surtout lorsque ces dernières font entrer en participation des souffrances de notre Sauveur.

5° Vision intellectuelle. Le premier degré est l'intelligence de la vision imaginaire. Le second est la vision intellectuelle proprement dite, dans laquelle la vérité surnaturelle est révélée

---

ejus qui videtur. Nam altior gradus prophetiæ est, si ille qui loquitur vel demonstrat, videatur in vigilando vel in dormiendo in specie angeli, quàm si videatur in specie hominis : et adhuc altior, si videatur in dormiendo vel in vigilando in specie Dei; secundùm illud *Isai.*, VI : « Vidi Dominum sedentem. » Super omnes autem hos gradus est tertium genus prophetiæ, in quo intelligibilis veritas et supernaturalis absque imaginaria visione ostenditur; quæ tamen excedit rationem prophetiæ propriè dictæ, ut dictum est (art. 2, ad 3). Et ideo consequens est quòd gradus prophetiæ propriè dictæ distinguantur secundùm imaginariam visionem.

Ad primum ergo dicendum, quod discretio

de la lumière intellectuelle qu'en la comparant aux signes imaginaires ou sensibles. C'est donc d'après ces signes que l'on reconnoît la diversité de la lumière intellectuelle.

2° La prophétie n'est pas une habitude permanente, mais une impression passagère. Rien n'empêche donc que le prophète ait différentes révélations et dans des degrés divers.

3° Les paroles et les faits dont il est ici question, ne se rapportent pas à la révélation prophétique, mais à sa publication, qui a lieu selon la disposition de ceux à qui on l'annonce, tantôt par des paroles, et tantôt par des faits. Or cette publication, ainsi que l'opération des miracles, ne sont que des conséquences de la prophétie, comme nous l'avons dit plus haut, quest. CLXXI, art. 1.

ARTICLE IV.

Moïse fut-il le plus excellent de tous les prophètes?

Il paroît que Moïse ne fut pas supérieur à tous les autres prophètes. 1° On lit dans la Glose, au commencement du Psautier : « David est appelé le prophète par excellence. Moïse ne fut donc pas le plus excellent de tous les prophètes.

sous des espèces purement intelligibles. Dans ce second degré on ne peut établir de distinctions que d'après la profondeur des mystères qui sont découverts au prophète. Le troisième degré sort de la vision intellectuelle proprement dite : c'est la vision des esprits célestes tels qu'ils sont en eux-mêmes, c'est-à-dire tels qu'ils se voient entre eux, sans l'aide des espèces intelligibles. Cette faveur fut accordée à la très-sainte Vierge et à quelques saints du nouveau Testament. Le quatrième degré, le plus noble, le plus élevé, le plus parfait, est la vision intuitive passagère, au-dessus de laquelle il n'y a plus que la vision intuitive permanente, qui est celle de la patrie.

Tels sont, d'une manière sommaire, les différents moyens par lesquels Dieu révèle à l'homme la vérité. Nous n'avons pas parlé, bien entendu, de ce qui concerne l'annonce de cette vérité, comme le don des langues, ni de ce qui sert à la confirmer, comme les miracles : ce ne sont que des conséquences de la prophétie.

---

luminis intelligibilis non potest à nobis cognosci, nisi secundùm quòd judicatur per aliqua signa imaginaria vel sensibilia. Et ideo ex diversitate imaginatorum perpenditur diversitas intellectualis luminis.

Ad secundum dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 71, art. 2), prophetia non est per modum habitûs immanentis, sed magis per modum passionis transeuntis. Unde non est inconveniens quòd uni et eidem prophetæ fiat revelatio prophetica, diversis vicibus, secundùm diversos gradus.

Ad tertium dicendum, quòd dicta et facta de quibus ibi fit mentio, non pertinent ad revelationem prophetiæ, sed ad denuntiationem quæ fit secundùm dispositionem eorum quibus denuntiatur id quod prophetæ revelatum est : et hoc fit quandoque per dicta, quandoque per facta. Denuntiatio autem et operatio miraculorum consequenter se habent ad prophetiam, ut supra dictum est (qu. 171, art. 1).

ARTICULUS IV.

Utrùm Moyses fuerit excellentior omnibus prophetis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Moyses non fuerit excellentior omnibus prophetis. Dicit enim Glossa in principio Psalterii, quòd « David dicitur *propheta* per excellentiam. » Non ergo Moyses fuit excellentissimus omnium.

(1) De his etiam qu. 12, de verit., art. 9, ad 2, et art. 14, in corp.; et *Isai.*, VI, col. 3.

2° Josué, qui fit arrêter le soleil et la lune, *Josue*, X; Isaïe qui fit rétrograder le soleil, *Isa.*, XXXVIII, opérèrent de plus grands miracles que Moïse qui sépara les eaux de la mer rouge. Il en est de même d'Elie, dont la sainte Ecriture dit, *Eccles.*, XLVIII, 4 et 5 : « Qui peut se glorifier comme vous, qui avez fait sortir un mort des enfers (1)? » Moïse ne fut donc pas supérieur à tous les autres prophètes.

3° On lit dans saint Matthieu, XI, que « parmi les enfants des hommes nul ne fut plus grand que Jean-Baptiste. » Moïse ne fut donc pas le plus excellent de tous les prophètes.

Mais le Deutéronome dit au contraire, *ult.* : « Il ne s'éleva plus de prophète comme Moïse en Israël. »

(Conclusion. — Moïse fut, à proprement parler, le plus grand des prophètes de l'ancien Testament; quoique quelques-uns d'entre eux l'aient surpassé en de certaines choses.)

Il y eut quelques prophètes qui surpassèrent Moïse d'une manière relative; mais absolument parlant il fut supérieur à tous les autres prophètes. Il y a en effet trois parties dans la prophétie : la connoissance, soit par la vision intellectuelle, soit par la vision imaginaire, la publication et la confirmation par des miracles. Or, Moïse les surpassa tous en ces trois choses. Il eut d'abord la vision intellectuelle au plus haut degré, puisqu'il vit l'essence même de Dieu, comme il arriva à saint Paul lorsqu'il fut ravi au troisième ciel; et c'est l'opinion de saint Augustin (2), *sup. Genes. ad lit.*, XII, 27. On lit en effet de Moïse dans la sainte Ecri-

(1) Il s'agit ici du miracle que fit Elie en ressuscitant le fils de la veuve de Sarephta. III. *Reg.*, XVII, 22.

(2) On a voulu voir une contradiction entre ce que dit ici notre saint auteur, et ce qu'il avoit dit précédemment I, II partie, quest. XCVIII, art. 3, *ad* 2. L'opposition n'est cependant qu'apparente, et il suffit d'un peu de réflexion pour le découvrir Que vouloit prouver saint Thomas dans l'article que nous venons de citer? Il vouloit démontrer que la loi ancienne avoit été donnée par le ministère des anges, et non immédiatement par Dieu. Et comme on

---

2. Præterea, majora miracula facta sunt per Josue, qui fecit stare Solem et Lunam, ut habetur *Josue*, X, et per Isaiam, qui fecit retrocedere Solem, ut habetur *Isai.*, XXXVIII, quam per Moysen, qui divisit mare rubrum; similiter etiam per Heliam; de quo dicitur *Ecclesiast.*, XLVIII : « Quis poterit tibi similiter gloriari, qui sustulisti mortuum ab inferis? » Non ergo Moyses fuit excellentissimus prophetarum.

3. Præterea, *Matth.*, XI, dicitur quòd « inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista. » Non ergo Moyses fuit excellentior omnibus prophetis.

Sed contra est, quòd dicitur *Deut.*, ult. : « Non surrexit propheta ultra in Israel sicut Moyses. »

(Conclusio. — Moyses fuit omnibus prophetis veteris Testamenti simpliciter major; quamquam quantum ad aliquid, aliquis alius prophetarum fuerit major.)

Respondeo dicendum, quòd licèt quantum ad aliquid aliquis alius prophetarum fuerit major Moyse, simpliciter tamen Moyses fuit omnibus aliis major. In prophetia enim, sicut ex dictis patet (qu. 171, art. 1), consideratur et cognitio (tam secundùm visionem intellectualem, quàm secundùm visionem imaginariam) et denuntiatio, et confirmatio per miracula. Moyses ergo fuit aliis excellentior. Primò quidem, quantum ad visionem intellectualem; eò quòd vidit ipsam Dei essentiam, sicut Paulus in raptu, sicut Augustinus dicit XII. *Super Gen. ad litteram* (cap. 27). Unde dicitur *Num.*,

ture, *Num.*, XII, 8 : « Et il voit le Seigneur clairement, non sous des énigmes et des figures. » Il eut ensuite la vision imaginaire presque à son gré, entendant les paroles qui l'instruisoient de la vérité et voyant celui qui lui parloit sous l'apparence de Dieu, non-seulement dans le sommeil, mais dans l'état de veille. Aussi est-il dit dans l'Exode, XXXIII, que « le Seigneur lui parloit face à face, comme un ami a coutume de parler à son ami. » En troisième lieu, la publication qu'il fit de la prophétie fut supérieure à celle des autres, en ce qu'il donna la loi à tout le peuple fidèle, lui parlant comme Dieu lui-même, tandis que les autres prophètes ne parloient qu'en son nom et ne faisoient qu'engager le peuple à observer la loi de Moïse, selon cette parole du prophète Malachie, IV : « Souvenez-vous de la loi de Moïse mon serviteur. » Quatrièmement il les surpassa encore dans l'opération des miracles qu'il fit en présence de tout le peuple des infidèles. Aussi lisons-nous dans le Deutéronome, XXXIV, 10 : « Il ne s'éleva plus dans Israël de prophète semblable à Moïse, à qui le Seigneur parlât face à face, ni qui ait fait des signes et des prodiges comme ceux que le Seigneur a faits par Moïse dans l'Egypte contre Pharaon, contre ses serviteurs, et contre tout son royaume. »

Je réponds aux arguments : 1° La prophétie de David se rapproche de celle de Moïse par la vision intellectuelle, en ce que tous deux reçurent la révélation de vérités intellectuelles et surnaturelles sans le secours de la vision imaginaire. Moïse eut cependant une connoissance plus grande de la divinité; de même que David eut une connoissance plus étendue des mystères de l'incarnation de Jésus-Christ.

pouvoit lui objecter que « le Seigneur parloit à Moïse face à face, » il répond avec saint Augustin que Moïse ne voyoit pas alors l'essence divine, puisqu'il dit un peu après au Seigneur : « Montrez-moi votre gloire. » *Exod.*, XXXIII, 18. Moïse voyoit donc ordinairement le Seigneur sous une forme imaginaire; et Dieu se sert pour cette vision du ministère des anges. Mais de ce que Moïse ne voyoit pas familièrement l'essence divine, ce que l'on ne sauroit soutenir, s'ensuit-il qu'il ne l'ait pas vue au moins une fois, comme saint Paul? Voilà ce que saint Thomas, ni ne dit, ni n'a voulu dire, dans la réponse à cette objection; car d'un autre

---

XII, quòd « palam et non per ænigmata Deum vidit. » Secundò, quantum ad imaginariam visionem, quam quasi ad nutum habebat; non solùm audiens verba, sed etiam videns loquentem etiam in specie Dei; non solùm in dormiendo, sed etiam in vigilando. Unde dicitur *Exod.*, XXXIII, quòd « loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum. » Tertiò, quantum ad denuntiationem; quia loquebatur toti populo fidelium ex persona Dei, quasi de novo legem proponens; alii verò prophetæ loquebantur ad populum in persona Dei, quasi inducentes ad observantiam legis Moysi; secundùm illud *Malach.*, IV : « Mementote legis Moysi servi mei. » Quartò, quantum ad operationem miraculorum quæ fecit toti populo infidelium : unde dicitur *Deut.*, ult. : « Non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis atque portentis quæ misit per eum, ut faceret in terra Ægypti, Pharaoni et omnibus servis ejus, universæque terræ illius. »

Ad primum ergo dicendum, quòd prophetia David ex propinquo attingit visionem Moysi, quantum ad visionem intellectualem; quia uterque accepit revelationem intelligibilis et supernaturalis veritatis absque imaginaria visione. Visio tamen Moysi fuit exellentior, quantum ad cognitionem divinitatis : sed David pleniùs cognovit et expressit mysteria incarnationis Christi.

2° Les miracles de Josué, d'Isaïe et d'Elie furent plus grands, quant à *la substance du fait*, mais ceux de Moïse leur étoient supérieurs dans le *mode d'opération*, en ce qu'ils furent accomplis en présence de tout le peuple.

3° Saint Jean appartient au nouveau Testament, dont les ministres sont supérieurs à Moïse même, en ce qu'ils ont une connoissance plus grande de la vérité révélée.

ARTICLE V.

Y a-t-il quelque degré de prophétie dans les bienheureux?

Il paroît qu'il y a quelque degré de prophétie dans les bienheureux. 1° Moïse est appelé prophète, quoiqu'il ait vu l'essence divine. Les bienheureux peuvent donc également être appelés prophètes.

2° La prophétie est une révélation divine. Or les bons anges ont aussi des révélations divines. On peut donc également leur donner le nom de prophètes.

3° Notre-Seigneur vit l'essence divine dès le premier instant de sa conception; et cependant il s'appelle lui-même prophète dans l'Evangile, lorsqu'il dit, *Matth.*, XIII : « Un prophète ne sauroit être honoré dans son pays. » Ceux qui voient l'essence divine et jouissent de la béatitude peuvent donc recevoir le nom de prophètes.

4° L'Ecclésiastique dit de Samuel, XLVI, 23 : « Il éleva la voix du sein

passage de la sainte Ecriture, « il voit le Seigneur clairement, et non sous des énigmes et des figures, » (*Num.*, XII, 8), il semble résulter que Moïse a eu la vision de l'essence divine; et telle est aussi l'opinion de saint Augustin. Saint Thomas pouvoit donc affirmer, sans contradiction, que le texte de l'*Exode* qu'on lui opposoit, se rapportoit à la vision imaginaire, tandis que celui des *Nombres* se rapportoit à la vision passagère de l'essence divine; et c'est ce qu'il dit formellement ici. Cette prière de Moïse : « Montrez-moi votre gloire, » prouve seulement qu'il n'avoit pas encore joui de la vision de l'essence divine au moment où la loi fut donnée; et non qu'il ne l'obtint pas dans la suite. Si donc un autre texte fait croire que cette faveur lui fut accordée plus tard, où est la contradiction?

Ad secundum dicendum, quòd illa signa illorum prophetarum fuerunt majora *secundùm substantiam facti*. Sed tamen miracula Moysi fuerunt majora *secundùm modum faciendi*; qui sunt facta toti populo.

Ad tertium dicendum, quòd Joannes pertinet ad novum Testamentum, cujus ministri præferuntur etiam ipsi Moysi, quasi magis revelatè speculantes; ut habentur II. *ad Cor.*, III.

ARTICULUS V.

Utrùm aliquis gradus prophetiæ sit etiam in beatis.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquis gradus prophetiæ est etiam in Beatis. Moyses enim, ut dictum est (art. 4), vidit divinam essentiam; qui tamen *propheta* dicitur. Ergo pari ratione Beati possunt dici prophetæ.

2. Præterea, prophetia est divina revelatio Sed divinæ revelationes fiunt etiam Angelis beatis. Ergo etiam Angeli beati possunt dici *prophetæ*.

3. Præterea, Christus ab instanti conceptionis fuit comprehensor. Et tamen ipse *prophetam* se nominat *Matth.*, XIII, ubi dicit : « Non est propheta sine honore nisi in patria sua. » Ergo etiam comprehensores et beati possunt dici *prophetæ*.

4. Præterea, de Samuele dicitur *Eccles.*, XLVI : « Exaltavit vocem suam de terra in

(1) De his etiam suprà, qu. 173, art. 1; ut et III. part., qu. 7, art. 8; et in I. *Cor.*, XIII, lect. 3, col. 1.

de la terre pour prophétiser la ruine du peuple en punition de son impiété. » Les autres saints peuvent donc, par la même raison, être appelés prophètes.

Mais au contraire saint Pierre, dans sa seconde Epître, I, compare la prophétie à « une lampe qui brille dans un lieu ténébreux. » Or il n'y a point de ténèbres dans les bienheureux, ils ne peuvent donc être appelés prophètes.

(Conclusion. — La prophétie supposant la vision d'une vérité surnaturelle placée au loin, il ne sauroit y avoir de prophétie pour les bienheureux qui voient la vérité face à face.)

La prophétie implique la vision de quelque vérité surnaturelle éloignée du prophète. Cet éloignement provient de deux causes. Premièrement, de ce que cette vérité n'est pas connue en elle-même, mais seulement par quelques-uns de ses effets. Et si ces effets ne nous sont pas montrés d'une manière intellectuelle, mais par des figures imaginaires, c'est-à-dire par des images de choses corporelles, comme il arrive ordinairement dans la vision prophétique, l'éloignement sera plus grand encore. Il provient en second lieu du prophète lui-même, en ce qu'il n'est pas encore parvenu à sa perfection dernière, selon cette parole de saint Paul, II. *Corinth.*, V : « Tant que nous habitons ce corps, nous sommes éloignés du Seigneur et hors de la patrie. » Les bienheureux au contraire sont près de Dieu et voient la vérité en elle-même. Ils ne peuvent donc recevoir le nom de prophètes.

Je réponds aux arguments : 1° Moïse ne vit l'essence divine que d'une manière passagère, et non permanente, comme la voient les bienheureux. Il en étoit donc encore éloigné. Et c'est pourquoi cette vision ne sort pas entièrement du genre de la prophétie.

2° Les anges reçoivent les révélations divines dans leur union avec

---

prophetia delere impietatem gentis. Ergo eadem ratione alii Sancti post mortem possunt *prophetæ* dici.

Sed contra est, quòd II. *Petr.*, I, sermo propheticus comparatur « lucernæ lucenti in caliginoso loco. » Sed in Beatis nulla est caligo. Ergo non possunt dici *prophetæ*.

(Conclusio. — Cùm prophetia in se includat visionem alicujus supernaturalis veritatis procul existentis, palàm inde est nullum in beatis locum prophetiæ relinqui.)

Respondeo dicendum, quòd prophetia importat visionem quamdam alicujus supernaturalis veritatis, ut procul existentis. Quod quidem contingit esse dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius cognitionis; quia videlicet veritas supernaturalis non cognoscitur in seipsa, sed in aliquibus suis effectibus. Et adhuc erit magis procul si hoc fit per figuras corporalium rerum, quàm per intelligibiles effectus : et talis maximè est visio prophetica, quæ fit per figuras et similitudines corporalium rerum. Alio modo visio est procul ex parte ipsius videntis; quia scilicet non est totaliter in ultimam perfectionem adductus; secundum illud II. *ad Corinth.*, V : « Quamdiu in corpore sumus peregrinamur à Domino. » Neutro autem modo Beati sunt procul. Unde non possunt dici *prophetæ*.

Ad primum ergo dicendum, quòd visio illa Moysi fuit raptim per modum passionis, non autem permanens per modum beatitudinis : unde adhuc erat *videns procul*. Et propter hoc non totaliter talis visio amittit rationem prophetiæ.

Ad secundum dicendum, quòd Angelis fit revelatio divina, non sicut procul existentibus,

Dieu, et non dans l'éloignement. Ces révélations n'ont donc pas le caractère de la prophétie.

3° Notre-Seigneur étoit à la fois bienheureux par son ame qui voyoit l'essence divine, et voyageur par son corps qui étoit privé de cette vue. En tant que bienheureux il ne pouvoit être prophète ; mais il l'étoit comme voyageur (1).

4° Samuel ne jouissoit pas encore de la béatitude éternelle lorsque Dieu lui révéla l'issue de la guerre de Saül (2) : cette révélation rentroit donc dans la prophétie; mais on ne peut tirer aucune analogie de cet exemple pour les saints, puisque ceux-ci sont maintenant dans le ciel. Il importe peu qu'on attribue ce fait à la magie; car quoique les démons ne puissent évoquer l'ame d'un saint, ni la forcer à faire quelque chose, Dieu peut cependant annoncer la vérité par ses envoyés à ceux qui consultent le démon. C'est ainsi qu'Elie fit connoître la vérité aux messagers qui alloient de la part du roi consulter le dieu d'Accaron, IV. *Reg.*, I. On pourroit dire encore que ce fut un démon qui répondit en prenant l'apparence de l'ame de Samuel : c'est pourquoi le Sage lui donne le nom de ce prophète et appelle ses paroles prophétiques, parce que telle étoit l'opinion de Saül et de ceux qui l'entouroient (3).

(1) C'est pourquoi Moïse l'annonce au peuple comme un prophète : « Le Seigneur votre Dieu vous suscitera un PROPHÈTE comme moi, de votre nation et d'entre vos frères : écoutez-le. » *Deut.*, XVIII, 15.

(2) Il étoit alors dans les limbes, attendant la rédemption pour entrer dans la gloire. Ne jouissant point de la vue de Dieu, il pouvoit annoncer la vérité comme prophète, c'est-à-dire comme la voyant de loin, *procul videns*.

(3) Saint Thomas ne donne cette seconde explication que parce que le livre de l'Ecclésiastique n'étoit pas de son temps formellement reconnu comme canonique; car l'ayant déjà produite dans la première partie, quest. LXXXIX, art. 8, *ad* 2, il y ajoute cette correction : « Si toutefois on n'admet pas l'autorité de l'Ecclésiastique par ce motif que les Hébreux ne le comptent point parmi les Ecritures canoniques. » Aujourd'hui donc que ce livre sacré a été reconnu par le concile de Trente, il semble que l'on doive s'en tenir à la première explication, à savoir que Dieu envoya l'ame de Samuel pour prophétiser la ruine de Saül, encore que l'on se fût servi de la magie pour l'interroger. Au reste saint Thomas laisse voir que tel étoit son sentiment; et dans un autre endroit, II, II, quest. CXVI, art. 1, *ad* 5, il donne clairement à penser qu'il falloit placer l'Ecclésiastique parmi les livres de l'ancien Testament.

---

sed sicut jam totaliter Deo conjunctis. Unde talis revelatio non habet rationem prophetiæ.

Ad tertium dicendum, quòd Christus simul erat comprehensor et viator. In quantum ergo erat comprehensor, non competit ipsi ratio prophetiæ, sed solùm in quantum erat viator.

Ad quartum dicendum, quòd etiam Samuel nondum pervenerat ad statum beatitudinis : unde etsi voluntate Dei ipsa anima Samuelis Sauli eventum belli prænuntiavit, Deo sibi hoc revelante, pertinet ad rationem prophetiæ. Non autem est eadem ratio de Sanctis qui sunt modo in patria. Nec obstat quòd arte dæmonum hoc dicitur factum ; quia etsi dæmones animam alicujus Sancti evocare non possint, neque cogere ad aliquid agendum ; potest tamen hoc fieri divinâ virtute, ut dum dæmon consulitur, ipse Deus per suum nuntium veritatem enuntiet ; sicut per Heliam veritatem respondit nuntiis Regis qui mittebantur ad consulendum Deum Accaron ; ut habetur IV. *Reg.*, I. Quamvis etiam dici possit quòd non fuerit anima Samuelis, sed dæmon ex persona ejus loquens ; quem Sapiens *Samuelem* nominat ; et ejus prænuntiationem *propheticam*, secundùm opinionem saulis et astantium, qui ita opinabantur.

ARTICLE VI.

Les degrés de prophétie ont-ils varié selon le progrès des temps?

Il paroît que les degrés de prophétie ont changé par la suite des temps. 1° La prophétie a pour but la connoissance des choses divines. Or selon saint Grégoire, « la connoissance de la vérité, ou la science spirituelle, s'est accrue avec le temps, » Hom. XVI, *super Ezechiel*. On doit donc distinguer les degrés de prophétie d'après les différents temps.

2° C'est sous la forme d'une allocution divine que se fait la révélation prophétique; puis, le prophète communique, par la parole et par des écrits, ce qui lui a été révélé. Or, la sainte Ecriture nous apprend, I. *Reg.*, III, qu'avant « Samuel les révélations du Seigneur étoient rares, » quoiqu'elles soient devenues nombreuses depuis. Il n'y a pas également de livres des prophètes qui aient été écrits avant le temps où vivoit Isaïe, auquel il fut dit, VIII : « Prends un grand livre, et écris-y d'un style d'homme. » Ce ne fut qu'après lui que les autres prophètes écrivirent leurs prophéties. La prophétie a donc fait des progrès avec le temps.

3° Le Seigneur dit dans saint Matthieu, XI : « La loi et les prophètes ont régné jusqu'à Jean-Baptiste. » Mais depuis, les disciples de Jésus-Christ reçurent le don de prophétie dans un degré plus excellent que les anciens prophètes, selon cette parole de saint Paul, *Ephes.*, III, 5 : « Le mystère du Christ n'a point été découvert aux enfants des hommes dans les autres temps, comme il est maintenant révélé par le Saint-Esprit à ses saints Apôtres et aux prophètes. » Le degré de prophétie s'est donc accru avec le temps.

ARTICULUS VI.

Utrùm gradus prophetiæ varientur secundùm temporis processum.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd gradus prophetiæ varientur secundùm temporis processum. Prophetia enim ordinatur ad cognitionem divinorum, ut ex dictis patet (qu. 176, art. 4, ad 2). Sed sicut dicit Gregorius « per successiones temporum, crevit divinæ cognitionis augmentum (sive « per incrementa temporum crevit scientia spiritualium Patrum, » *Homil.* XVI. *Super Ezechielem*). Ergo et gradus prophetiæ secundùm processum temporis debent distingui.

2. Præterea, revelatio prophetica fit per modum divinæ allocutionis ad hominem. A prophetis autem ea quæ sunt eis revelata, denuntiantur et verbo et scripto. Dicitur autem I, *Reg.*, III, quòd ante Samuelem « sermo Domini erat pretiosus » (id est, rarus) qui tamen postea ad multos factus est. Similiter etiam non inveniuntur libri prophetarum esse conscripti ante tempus Isaiæ, cui dictum est : « Sume tibi librum grandem, et scribe in eo stylo hominis; » ut pate *Isaiæ*, VIII; post quod tempus plures prophetæ suas prophetias conscripserunt. Ergo videtur quòd secundum processum temporum profecerit prophetiæ gradus.

3. Præterea, Dominus dicit *Matth.*, XI : « Lex et prophetæ usque ad Joannem prophetaverunt. » Post modum autem fuit donum prophetiæ in discipulis Christi multo excellentiùs quàm fuerit in antiquis prophetis; secundùm illud *ad Ephes.*, III : « Aliis generationibus non est agnitum filiis hominum (scilicet mysterium Christi) sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis ejus et Prophetis in spiritu. » Ergo videtur quòd secundùm processum temporis creverit prophetiæ gradus.

(1) De his etiam I. part., qu. 57, art. 5, ad 3; et qu. 12, de verit., art. 14, ad 1.

Mais à ceci s'oppose que Moïse, qui précéda les autres prophètes, leur fut cependant supérieur, comme nous l'avons dit, art. 4, d'où il suit que la prophétie n'a point fait de progrès dans la suite du temps.

(Conclusion. — Ce qui, dans la prophétie, tenoit à la manifestation de la foi, s'est développé avec le temps; mais ce qui regardoit la conduite des hommes n'a varié que selon la nature des affaires.)

La prophétie a pour but de nous faire connoître la vérité divine, soit pour nous instruire dans la foi, soit pour nous diriger dans nos actions, selon cette parole du Psaume XLII, 3 : « Envoyez votre lumière et votre vérité : elles me conduiront. » Or la foi consiste principalement, d'abord dans la connoissance du vrai Dieu; car « pour s'approcher de Dieu, dit saint Paul, *Hebr.*, XI, il faut croire en lui; » ensuite dans le mystère de l'incarnation de Jésus-Christ, comme Notre-Seigneur le dit lui-même en saint Jean, XIV : « Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi. » Si donc nous voulons parler de la prophétie qui a pour but la connoissance de la divinité, nous devons distinguer trois époques où cette connoissance s'est accrue : avant la loi, sous la loi, et sous la grace. Car, avant la loi, Abraham et les autres patriarches apprirent par des révélations prophétiques ce qui concernoit la foi en Dieu. Aussi ont-ils reçu le nom de prophètes, et lorsque le Psalmiste dit, CIV, 15 : « Gardez-vous de maltraiter mes prophètes, » c'est d'Abraham et d'Isaac qu'il veut spécialement parler. Sous la loi, cette connoissance de Dieu fut l'objet de révélations prophétiques plus excellentes encore, parce qu'il s'agissoit d'instruire dans la foi non pas quelques personnes ou quelques familles, mais un peuple tout entier. Aussi le Seigneur dit-il à Moïse, *Exod.*, VI, 2 et 3 : « Je suis le Seigneur qui ai apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob

---

Sed contra est, quòd Moyses fuit excellentissimus prophetarum, ut dictum est (art. 4), qui tamen alios prophetas præcessit. Ergo gradus prophetiæ non profecit secundùm temporis processum.

(Conclusio. — Prophetia secundùm quòd ordinabatur ad fidei manifestationem, crevit per temporum successionem. Quatenus verò per eam humanum genus in suis operibus diversificatur, non oportuit eam secundùm temporis processum diversificationem habere, sed secundùm negotiorum conditionem.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 172, art. 4), prophetia ordinatur ad cognitionem divinæ veritatis; per cujus contemplationem non solùm in fide instruimur, sed etiam in nostris operibus gubernamur; secundùm illud *Psalm.* XLII : « Emitte lucem tuam et veritatem tuam; ipsa me deduxerunt. » Fides autem nostra in duobus principaliter consistit. Primò quidem, in vera Dei cognitione; secundùm illud *Hebr.*, XI : « Accedentem ad Deum oportet credere quia est. » Secundò, in mysterio incarnationis Christi; secundùm illud *Joan.*, XIV : « Creditis in Deum, et in me credite. » Si ergo de prophetia loquamur in quantum ordinatur ad fidem deitatis, sic quidem crevit secundùm tres temporum distinctiones; scilicet ante legem, sub lege, et sub gratia. Nam ante legem, Abraham et alii Patres propheticè sunt instructi de his quæ pertinent ad fidem Deitatis : unde et *prophetæ* nominantur secundum illud *Psalm.* CIV : « In prophetis meis nolite malignari. » Quod specialiter dicitur propter Abraham et Isaac. Sub lege autem facta est revelatio prophetica de his quæ pertinent ad fidem deitatis excellentiùs quàm ante; quia jam oportebat circa hoc institui non solùm speciales personas, aut quasdam familias, sed totum populum. Unde Dominus dicit Moysi, *Exod.*, VI : « Ego Dominus qui apparui Abraham, Isaac, et Jacob, in Deo

comme le Dieu tout-puissant; mais je ne leur ai point fait connoître mon nom d'Adonaï. » En effet les patriarches avoient appris à croire en la toute-puissance d'un seul Dieu; mais Moïse connut plus pleinement la simplicité de l'essence divine, lorsque le Seigneur lui dit, *Exod.*, III : Je suis celui qui suis; » ce qu'il communiqua aux Juifs par ce nom d'Adonaï, qu'il leur apprit à vénérer comme un nom ineffable. Quand le temps de la grace fut venu, le Fils de Dieu nous révéla lui-même le mystère de la très-sainte Trinité, comme on le voit en ces paroles de saint Matthieu, *ult.* : « Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit (1). » Or, il est à remarquer qu'à chacune de ces époques le première révélation fut la plus excellente. Ainsi, avant la loi, la première fut faite à Abraham; car ce fut alors que les hommes commencèrent à perdre la foi à l'unité de Dieu et à adorer les idoles; jusque-là une révélation de ce genre n'étoit point nécessaire, puisque tous persistoient dans le culte du vrai Dieu. La révélation qui fut faite ensuite à Isaac étoit inférieure à la première, puisqu'elle s'appuyoit sur elle, comme le prouvent ces paroles, *Genes.*, XXVI : « Je suis le Dieu d'Abraham ton père. » Le Seigneur dit aussi à Jacob, *Genes.*, XXVIII : « Je suis le Dieu d'Abraham ton père, et le Dieu d'Isaac. » Sous la loi, la révélation faite à Moïse fut également la première et la plus excellente et toutes les autres furent fondées sur elle. De même, sous la grace, la foi de l'Eglise touchant l'unité et la Trinité s'appuie sur la révélation qui fut faite aux apôtres, selon cette parole de Notre-Seigneur, *Matth.*, XVI : « Sur cette pierre, » c'est-à-dire sur la pierre de ta confession de foi, « je bâtirai mon Eglise. » Quant à la foi à l'incarnation de Jésus-Christ, il est évident qu'elle fut beaucoup plus éclairée en ceux qui

(1) Ce n'est pas que l'on n'ait eu une certaine connoissance de ce mystère sous l'ancienne loi, puisque saint Thomas dit lui-même que les séraphins le révélèrent à Isaïe par ces paroles : « Saint, saint, saint, » etc., quest. CLXXI, art. 3. Mais cette connoissance n'étoit, ni aussi claire, ni aussi complète que celle dont nous sommes redevables à Notre-Seigneur.

---

omnipotente, et nomen meum Adonai non indicavi eis; » quia scilicet præcedentes Patres fuerant instructi in fide de omnipotentia unius Dei; sed Moyses postea pleniùs fuit instructus de simplicitate divinæ essentiæ; cùm dictum est ei *Exod.*, III : « Ego sum qui sum. » Quod quidem nomen significavit Judæis per hoc nomen *Adonai*, propter venerationem illius ineffabilis nominis. Postmodum verò tempore gratiæ ab ipso Filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis; secundùm illud *Matth.*, ult. : « Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti. » In singulis tamen statibus prima revelatio excellentior fuit. Prima autem revelatio ante legem, facta est Abrahæ; cujus tempore cœperunt homines à fide unius Dei deviare, ad idolatriam declinando; ante autem non erat necessaria talis revelatio, omnibus in cultu unius Dei persistentibus. Isaac vero facta est inferior revelatio, quasi fundata super revelationem factam Abrahæ. Unde dictum est ei *Genes.*, XXVI : « Ego sum Deus Abraham patris tui; » et similiter ad Jacob dictum est *Gen.*, XXVIII : « Ego sum Deus Abraham patris tui, et Deus Isaac. » Et similiter in statu legis, prima revelatio facta Moysi, excellentior fuit; supra quam fundatur omnis alia prophetarum revelatio. Ita etiam in tempore gratiæ super revelatione facta Apostolis de fide unitatis et Trinitatis fundatur tota fides Ecclesiæ; secundùm illud *Matth.*, XVI : Super hanc petram, scilicet confessionis tuæ, « ædificabo Ecclesiam meam. » Quantum verò ad fidem incarnationis

furent plus près de Notre-Seigneur, soit avant, soit après son avènement: plus après pourtant, qu'auparavant, comme le dit saint Paul, *Ephes.*, III. Si nous considérons maintenant le second but de la révélation prophétique, qui est la direction des actes de l'homme, nous ne trouverons pas de différence dans la suite des temps, mais seulement dans la condition des affaires. La sainte Ecriture dit en effet : « Quand la prophétie manquera, le peuple sera dispersé; » ce qui prouve qu'en tout temps Dieu a instruit les hommes de ce qu'ils devoient faire, selon qu'il étoit utile au salut des élus (1).

Je réponds aux arguments : 1° Ces paroles de saint Grégoire doivent s'entendre du temps qui précéda l'incarnation de Notre-Seigneur, et se rapportent à la connoissance de ce mystère.

2° Saint Augustin fait cette remarque dans sa Cité de Dieu, XVIII, 27 : « De même que Dieu fit les promesses les plus ouvertes du Rédempteur à Abraham qui existoit au commencement de l'empire d'Assyrie, de même aussi ce fut à l'origine de la Babylone d'Occident (c'est-à-dire de la ville de Rome), sous l'empire de laquelle le Christ devoit venir pour accomplir les oracles des prophètes, ce fut, dis-je, à son origine que ceux-ci rendirent témoignage, de vive voix et par écrit, au grand événement qui devoit changer le monde. Les prophètes n'avoient presque jamais manqué en Israël sous les rois, mais ils servoient seulement à son usage, et non au profit des nations. Toutefois ils ne commencèrent généralement à écrire que lorsque leurs écrits purent servir à l'instruction de la gentilité, c'est-à-dire au moment où étoit fondée cette ville de Rome qui de-

(1) Nous avons en effet remarqué dans une note précédente que la prophétie remontoit à l'origine du monde, descendant d'Adam jusqu'à Abraham par Enos qui fit respecter le nom du Seigneur, Enoch qui avertit les hommes du jugement de Dieu (*Jud.*, XIV), Noë et Melchisédech qui bénit Abraham. Mais comme les hommes n'avoient point jusque-là perdu la connoissance du vrai Dieu, la prophétie avoit surtout pour but le culte divin et la correction des mœurs.

Christi, manifestum est quòd quantò fuerunt Christo propinquiores (sive ante, sive post), ut plurimùm pleniùs de hoc instructi fuerunt: post tamen pleniùs quàm ante; ut Apostolus dicit ad *Ephes.*, III. Quantum verò ad directionem humanorum actuum prophetica revelatio diversificata est, non secundùm temporis processum, sed secundùm conditionem negotiorum; quia ut dicitur *Proverb.*, XXIX : « Cum defecerit prophetia, dissipabitur populus. » Et ideo, quolibet tempore instructi sunt homines divinitus de agendis, secundùm quòd erat expediens ad salutem electorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd dictum Gregorii intelligendum est de tempore ante Christi incarnationem, quantum ad cognitionem hujus mysterii.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit XVIII. *De Civitate Dei* (cap. 27): « Quemadmodum regni Assyriorum primo tempore extitit Abraham, cui promissiones apertissimæ fierent, ita in Occidentalis Babylonis (id est, Romanæ urbis) exordio qua imperante fuerat Christus venturus, in quo implerentur illa promissa oracula prophetarum, non solùm loquentium, verùm etiam scribentium in tantæ rei futuræ testimonium, solverentur (scilicet promissiones Abrahæ factæ). Cùm enim prophetæ nunquam ferè defuissent populo Israel, ex quo ibi Reges esse cœperunt, in usum tantùmmodò eorum fuere, non Gentium : quando autem ea scriptura prophetica manifestiùs condebatur, quæ gentibus quandoque prodesset, tunc oportebat incipere, quando condebatur

voit commander aux nations. » Nous dirons, par une raison analogue, que les prophètes se multiplièrent au temps des rois, parce que le peuple n'étant plus opprimé par les étrangers, et jouissant de la liberté sous un roi national, il avoit, surtout alors, besoin d'être dirigé par les instructions des prophètes.

3° Après saint Jean-Baptiste qui montra Notre-Seigneur du doigt, il ne pouvoit plus y avoir de prophètes qui annonçassent la venue du Messie, puisque l'événement étoit accompli. « La prophétie ne cessa pas pour cela, dit saint Jérôme, *ibid.;* car nous lisons dans les Actes des Apôtres qu'Agabus prophétisoit, ainsi que les quatre vierges filles de Philippe (1). » Saint Jean l'évangéliste écrivit encore un livre prophétique sur la fin de l'Eglise (2). Depuis, il y a toujours eu quelques personnes ayant l'Esprit de prophétie, non pour développer la doctrine de la foi, mais pour diriger les actions des hommes. Ainsi saint Augustin rapporte dans sa Cité de Dieu, V, 26, que « l'empereur Théodose envoya consulter dans le désert d'Egypte un saint ermite nommé Jean, à qui la renommée attribuoit le don de prophétie, et qu'il en reçut l'annonce d'une victoire certaine (3). »

(1) « Le lendemain nous vînmes à Césarée; et étant entrés dans la maison de Philippe l'évangéliste, qui étoit l'un des sept, nous demeurâmes chez lui. Il avoit quatre filles qui prophétisoient. Pendant notre séjour en cette ville, qui fut de quelques jours, un prophète, nommé Agabus, arriva de Judée. Etant venu vers nous, il prit la ceinture de Paul, et s'en liant les pieds et les mains, il dit : Voici ce que dit le Saint-Esprit : L'homme à qui est cette ceinture, sera lié de cette sorte par les Juifs dans Jérusalem, et ils le livreront entre les mains des Gentils. » *Actes*, XXI, 8-11. On lit encore de ce prophète, au chapitre XI, 27 : « En ce temps quelques prophètes vinrent de Jérusalem à Antioche; l'un desquels, nommé Agabus, prédit par l'Esprit de Dieu, qu'il y auroit une grande famine par toute la terre, comme elle arriva ensuite sous Claude. »

(2) Les épîtres de saint Paul contiennent également plusieurs prophéties sur les hérésies des derniers temps, sur l'Antechrist, la conversion des Juifs et de la plénitude des nations. On trouve aussi plusieurs passages prophétiques dans les épîtres de saint Pierre et de saint Jude, touchant ces mêmes événements.

(3) L'esprit prophétique n'a pas cessé de régner dans l'Eglise. Il y a peu de saints qui n'aient prédit, soit des faits particuliers, soit des événements publics; quelques-uns ont même rempli ce ministère prophétique auprès des papes, comme sainte Catherine de Sienne et sainte Brigitte. Plusieurs ont reçu des révélations auxquelles l'Eglise a permis d'ajouter une pieuse croyance.

---

hæc *civitas* (scilicet Romana) quæ gentibus imperaret. » Ideo autem maximè tempore Regum oportuit prophetas in illo populo abundare; quia tunc populus non opprimebatur ab alienigenis, sed proprium Regem habebat. Et ideo oportebat per prophetas eum instrui de agendis, quasi libertatem habentem.

Ad tertium dicendum, quòd prophetæ prænuntiantes Christi adventum, non potuerunt durare nisi usque ad Joannem, qui præsentialiter Christum digito demonstravit. Et tamen ut Jeremias ibidem dicit, « non hoc dicitur ut post Joannem excludat prophetas : legimus in Actibus Apostolorum et Agabum prophetasse, et quatuor virgines filias Philippi. » Joannes etiam librum propheticum conscripsit de fine Ecclesiæ. Et singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiæ spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem; sicut Augustinus refert V. *De Civit. Dei* (cap. 26), quòd « Theodosius Augustus ad Joannem in Ægypti eremo constitutum, quem prophetandi spiritu præditum famâ crebrescente didicerat, misit; et ab eo nuntium victoriæ certissimum accepit. »

QUESTION CLXXV.

Du ravissement.

Nous devons traiter maintenant du ravissement ou de l'extase.

A ce sujet, nous examinerons six choses : 1° L'ame de l'homme est-elle ravie, ou enlevée vers les choses divines? 2° Le ravissement se rapporte-t-il à la force cognoscitive, ou à la force appétitive? 3° Saint Paul dans son ravissement vit-il l'essence de Dieu? 4° Fut-il alors aliéné des sens? 5° En cet état son ame fut-elle entièrement séparée du corps? 6° Que sut saint Paul, et qu'ignora-t-il sur ce sujet?

ARTICLE I.

L'ame de l'homme est-elle ravie vers les choses divines?

Il paroît que l'ame de l'homme n'a pas besoin d'être ravie pour s'élever aux choses divines. 1° Quelques-uns définissent le ravissement « une élévation de ce qui est selon la nature à ce qui la dépasse, par l'action d'une force supérieure à la nature. » Or, il est dans la nature de l'homme de s'élever aux choses divines. Saint Augustin dit en effet au commencement de ses Confessions : « Vous nous avez faits pour vous, Seigneur, et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il se repose en vous. » L'élévation de l'ame aux choses divines n'est donc point un ravissement.

2° Saint Denys, *De Div. Nom.*, VIII, dit que la justice de Dieu se montre en ceci, « qu'en toutes choses il donne à chacun selon sa mesure et sa dignité. » Or, il ne convient ni à la mesure de l'homme, ni à sa dignité, d'être élevé à ce qui dépasse sa nature. L'ame n'est donc point ravie par Dieu aux choses divines.

QUÆSTIO CLXXV.

De raptu, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de raptu.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm anima hominis rapiatur ad divina. 2° Utrùm raptus pertineat ad vim cognoscitivam, vel ad appetitivam. 3° Utrùm Paulus in raptu viderit Dei essentiam. 4° Utrùm fuerit alienatus à sensibus. 5° Utrùm fuerit totaliter anima à corpore separata in statu illo. 6° Quid circa hoc sciverit et quid ignoraverit.

ARTICULUS I.

Utrùm anima hominis rapiatur ad divina.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd anima hominis non rapiatur ad divina. Diffinitur enim a quibusdam raptus « ab eo quod est secundùm naturam, in id quod est supra naturam, ut superioris naturæ, elevatio. » Est autem secundùm naturam hominis ut ad divina elevetur. Dicit enim Augustinus in princip. *Confess.*: « Fecisti nos, Domine, ad te, inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. » Non ergo hominis anima rapitur ad divina.

2. Præterea, Dionysius dicit VIII. cap. *De Divin. Nomin.*, quod justitia Dei in hoc attenditur quòd « omnibus rebus distribuit secundùm suum modum et dignitatem. » Sed quòd aliquis elevetur supra id quod est secundùm naturam, non pertinet ad modum hominis vel dignitatem. Ergo videtur quòd non rapiatur mens hominis à Deo in divina.

(1) De his etiam qu. 13, de verit., art. 1 et 2, ad 5; et II. *Cor.*, XII, lect. 1, col. 4.

3° Le ravissement implique une idée de violence. Or Dieu, dit saint Jean Damascène, *De fide orthod.*, II, 30, ne nous conduit pas par la violence et malgré nous. » L'ame de l'homme n'est donc point ravie quand elle s'élève aux choses divines.

Mais saint Paul dit au contraire, II. *Corinth.*, XII : « Je connois un homme en Jésus-Christ qui fut ravi jusqu'au troisième ciel. » Sur quoi la Glose ajoute : « Ravi, c'est-à-dire élevé malgré la nature. »

(Conclusion. — L'ame de l'homme est quelquefois ravie lorsque l'Esprit saint, l'abstrayant des choses sensibles, l'élève aux biens surnaturels.)

Nous venons de dire, dans la troisième objection, que le ravissement impliquoit une certaine idée de violence. On appelle violence, selon le Philosophe, *Ethic.*, III, « ce qui se fait par une force extérieure, sans aucune coopération de celui qui en est l'objet. » Or, il ne sauroit manquer d'y avoir coopération, toutes les fois que le but auquel on tend, est conforme à l'inclination propre, soit volontaire soit naturelle. Il faut donc que la violence ait un but différent de celui auquel l'inclination porte. Cette diversité peut se produire de deux façons : dans le but même, ou la fin de l'inclination, et dans la manière de l'atteindre. Ainsi la pierre incline naturellement à descendre : il y aura donc violence, si on la jette en haut, et si on la fait tomber plus rapidement que ne le comporte son mouvement naturel, c'est-à-dire sa pesanteur. Il en est de même de l'ame, qui peut être ravie de deux façons contre sa nature : d'abord, quant au but ou au terme du ravissement, par exemple lorsqu'on la ravit à des peines, selon cette parole du Psaume XLIX : « De peur qu'il ne vous enlève tout d'un coup, et que nul ne puisse vous délivrer ; » ensuite, quant au mode naturel à l'homme, qui est de comprendre la vérité par les choses sensibles. Il y a donc ravissement toutes les fois

---

3. Præterea, raptus quamdam violentiam importat. Sed « Deus non regit nos per violentiam et coactè, » ut Damascenus dicit (lib II. *De fide orthod.*, cap. 30). Non ergo mens hominis rapitur ad divina.

Sed contra est, quòd II. *ad Cor.*, XII, dicit Apostolus : « Scio hominem in Christo raptum usque ad tertium cœlum. » Ubi dicit Glossa : « raptum, id est, contra naturam elevatum. »

(Conclusio. — Rapitur nonnunquam anima hominis quando spiritu divino ad supernaturalia elevatur, cum abstractione à sensibilibus.)

Respondeo dicendum, quòd *raptus* violentiam quamdam importat, ut dictum est (argum. 3). Violentum autem dicitur « cujus principium est extra, nil conferente eo quod vim patitur, » ut dicitur in III. *Ethicor.* Confert autem unumquodque ad id in quod tendit secundùm propriam inclinationem, vel voluntariam, vel naturalem. Et ideo oportet quòd ille qui rapitur ab aliquo exteriori, rapiatur in aliquid quod est diversum ab eo in quod ejus inclinatio tendit. Quæ quidem diversitas attenditur dupliciter. Uno quidem modo, quantum ad finem inclinationis; putà si lapis, qui naturaliter inclinatur ad hoc quòd feratur deorsum, projiciatur sursum. Alio modo, quantum ad modum tendendi; puta si lapis velociùs projiciatur deorsum quàm sit motus ejus naturalis. Sic igitur et anima hominis dupliciter dicitur rapi in id quod est præter naturam. Uno modo, quantum ad terminum raptûs; putà quando rapitur ad pœnas; secundum illud *Psalm.* XLIX : « Ne quando rapiat, et non sit qui eripiat. » Alio modo, quantum ad modum homini connaturalem, qui est ut per sensibilia intelligat

qu'il est abstrait de l'appréhension des choses sensibles, lors même q ce seroit pour connoître des vérités qu'il peut atteindre naturellement pourvu cependant que cela n'ait pas lieu d'après son intention, comme il arrive dans le songe qui est naturel à l'homme; car dans ce cas, il n'y auroit pas ravissement proprement dit. Quel que soit le but de cette abstraction des sens, elle peut avoir trois causes : l'une corporelle, comme il arrive en ceux qui ont des aliénations par suite de quelque infirmité; la seconde, diabolique, comme dans les possédés; la troisième divine. C'est de cette dernière seulement que nous voulons parler. Elle consiste en ce qu'un homme soit élevé par l'Esprit de Dieu à des choses surnaturelles avec abstraction des sens. C'est ainsi qu'on lit dans Ezéchiel, VIII : « L'Esprit m'éleva entre le ciel et la terre; et il me conduisit à Jérusalem dans une vision de Dieu. » Remarquons cependant, que l'on dit aussi quelquefois qu'un homme est ravi, lorsque son esprit est violemment détourné de l'objet auquel il s'appliquoit, sans qu'il y ait d'ailleurs aliénation des sens (1); mais ce n'est pas un ravissement proprement dit.

Je réponds aux arguments : 1° Il est naturel à l'homme de tendre aux biens divins par le moyen des choses sensibles, selon cette parole de saint Paul, *Rom.*, I : « Les perfections invisibles de Dieu sont devenues visibles par la création du monde. » Mais ce qui n'est point naturel à l'homme, c'est d'être élevé aux choses divines avec abstraction des sens.

2° Par cela même que l'homme a été fait à l'image de Dieu, il est de la dignité de l'homme de s'élever au bien divin. Mais comme ce bien dépasse infiniment les forces humaines, l'homme a besoin pour y atteindre

(1) Dans la vision intellectuelle l'esprit de l'homme est malgré lui détourné de l'objet auquel il s'appliquoit, pour percevoir la lumière divine, car rien ne peut résister à la force de cette clarté surnaturelle. « Elle élève l'attention et la volonté; elle enseigne beaucoup en un instant, et s'assujettit le cœur. » Il n'y a pas cependant en cet état de véritable aliénation des sens;

---

veritatem. Et ideo quando abstrahitur à sensibilium apprehensione, dicitur rapi; etiam si elevetur ad ea ad quæ naturaliter ordinatur : dum tamen hoc non fiat ex propria intentione; sicut accidit in somno qui est secundùm naturam : unde non potest propriè *raptus* dici. Hujusmodi autem abstractio ad quæcumque fiat, potest ex triplici causa contingere : uno modo ex causa corporali; sicut accidit in his qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur; secundo modo, ex virtute dæmonum; sicut patet in arreptitiis; tertio modo, ex virtute divina : et sic loquimur nunc de raptu, prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia cum abstractione à sensibus; secundùm illud *Ezech.*, VIII : « Spiritus elevavit me inter cœlum et terram, et adduxit me in Jerusalem in visione Dei. » Sciendum tamen quod rapi quandoque dicitur aliquis non solùm propter alienationem à sensibus, sed etiam propter alienationem ab his quibus intendebat; sicut cùm aliquis patitur evagationem mentis præter propositum. Sed hoc non ita propriè dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd naturale est homini ut in divina tendat per sensibilium apprehensionem; secundùm illud *Rom.*, I : « Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. » Sed iste modus quòd aliquis elevetur ad divina cum abstractione à sensibus, non est homini naturalis.

Ad secundum dicendum, quòd ad modum et dignitatem hominis pertinet quòd ad divina elevetur, ex hoc ipso quòd homo factus est ad imaginem Dei. Et quia bonum divinum in infinitum excedit humanam facultatem, indiget homo ut supernaturaliter ad illud bonum capescendum adjuvetur; quod fit per quodcumque

d'être aidé surnaturellement par la grace. D'où il suit que l'élévation de l'ame à Dieu par le ravissement, n'est pas contraire à la nature, mais seulement au-dessus de ses forces.

3° Il faut entendre ce passage de saint Jean Damascène des choses qui doivent être faites par l'homme. Quant à celles qui dépassent la puissance de son libre arbitre, il est nécessaire qu'il y soit élevé par une force supérieure. On peut dire qu'il y a violence, si l'on ne considère que le mode d'action; mais la coaction disparoît si l'on regarde le but auquel l'homme tend par sa nature et par ses désirs.

ARTICLE II.

Le ravissement se rapporte-t-il plus à la force cognoscitive qu'à la force appétitive ?

Il paroît que le ravissement se rapporte plus à la force appétitive qu'à la force cognoscitive. 1° « C'est l'amour divin, dit saint Denys l'Aréopagite, *De Div. Nom.*, IV, qui fait l'extase. » Or, l'amour se rapporte à la force appétitive. Il en est donc de même de l'extase ou du ravissement.

2° On lit dans les Dialogues de saint Grégoire, II, 3, que l'enfant prodigue « qui fut réduit à garder les pourceaux, tomba au-dessous de lui-même par la dissipation d'esprit et l'amour des plaisirs immondes, tandis que saint Pierre, dont l'ange brisa les chaînes, et dont il ravit l'esprit en extase, fut élevé au-dessus de lui-même. » Or, l'enfant prodigue s'abaisse par l'amour des biens inférieurs. C'est donc aussi par amour que les autres sont ravis aux biens supérieurs.

3° Sur ce passage du Psaume XXX, « C'est en vous, Seigneur, que j'ai espéré; ne permettez pas que je sois confondu pour jamais, » la Glose

les inclinations pesantes sont seulement suspendues pour laisser l'intellect agir avec plus de force. Ce n'est pas une extase; c'est une concentration des puissances supérieures de l'ame,

---

beneficium gratiæ. Unde quòd sic elevetur mens à Deo per raptum, non est contra naturam sed supra facultatem naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd verbum Damasceni est intelligendum quantum ad ea quæ sunt per hominem facienda. Quantum verò ad ea quæ excedunt liberi arbitrii facultatem, necesse est quòd homo quadam fortiori elevatione elevetur. Quæ quidem quantum ad aliquid potest dici coactio, si scilicet attendatur modus operationis; non autem si attendatur terminus operationis, in quem natura hominis et ejus intentio ordinatur.

ARTICULUS II.

Utrùm raptus magis pertineat ad vim cognoscitivam quàm ad vim appetitivam.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd raptus magis pertineat ad vim appetitivam quàm ad vim cognoscitivam. Dicit enim Dionysius IV. cap. *De Divin. Nomin.:* « Est autem extasim faciens divinus amor. » Sed amor pertinet ad vim appetitivam. Ergo et extasis sive raptus.

Præterea, Gregorius dicit in II. *Dialogorum* (cap. 3), quòd « ille qui porcos pavit, vagatione mentis et immunditiæ sub semetipso cecidit; Petrus verò, quem Angelus solvit, ejusque mentem in extasi rapuit, non extra se quidem sed supra seipsum fuit. » Sed ille filius prodigus per affectum in inferiora dilapsus est. Ergo etiam et alii qui rapiuntur in superiora, per affectum hoc patiuntur.

3. Præterea, super illud *Psalm.* XXX : « In te, Domine, speravi, non confundar in æternum, »

dit, dans l'exposition du titre (1) : « Ce que l'on appelle en grec extase, et en latin sortie de l'esprit, se produit de deux façons, soit par la crainte des maux terrestres, soit par le ravissement de l'ame aux biens supérieurs et par l'oubli des inférieurs. » Or, la crainte des maux terrestres se rapporte à l'amour par opposition. Donc le contraire de ce sentiment, qui est le ravissement de l'esprit aux biens célestes, se rapporte également à l'amour.

Mais sur ce passage du Psaume CXV, « j'ai dit dans mon ravissement, tout homme est menteur, » la Glose ajoute au contraire : « On appelle extase, non l'aliénation de l'esprit produite par la peur, mais son élévation produite par l'inspiration d'une révélation divine. » Or, la révélation se rapporte à la force intellective. Il en doit donc être de même de l'extase ou du ravissement.

(Conclusion. — Le ravissement se rapporte en soi à la force intellective, mais il peut se rapporter aussi à la force appétitive, en ce que celle-ci en est quelquefois la cause et y peut prendre part.)

On peut envisager le ravissement de deux façons. Si on le considère dans son but, il se rapporte, à proprement parler, à la force cognoscitive seule, et non à l'appétitive. Car, comme nous l'avons dit, le ravissement suppose un mouvement contraire à celui de l'inclination propre ; ce qui exclut la participation de la force appétitive, puisque celle-ci incline de soi au bien désirable, et qu'alors l'homme ne seroit plus absolument ravi, mais agiroit de lui-même. Si, au contraire, nous considérons le ravissement dans sa cause, nous trouverons que la force appétitive y

qui l'empêche de prendre garde aux opérations sensibles. Le fait d'Archimède cherchant la solution d'un problème sans entendre le bruit de la prise de Syracuse, peut donner une idée, quoique bien affoiblie, de cet état d'absorption.

(1) Le titre porte en effet : *In finem, Psalmus David, pro extasi ;* « pour la fin, Psaume de David, pour l'extase. » Nous voyons au verset 23 qu'il faut prendre ici le mot extase dans le sens de crainte, de découragement : *Ego dixi in excessu mentis meæ : Projectus sum a facie oculorum tuorum.* « J'ai dit dans le transport de mon esprit : J'ai été rejeté de devant

---

dicit Glossa in expositione tituli : « Extasis græcè, latinè dicitur excessus mentis ; qui fit duobus modis, vel pavore terrenorum, vel mente raptâ ad superna et inferiorum oblitâ. » Sed pavor terrenorum ad affectum pertinet. Ergo etiam raptus mentis ad superna, qui ex opposito ponitur, pertinet ad affectum.

Sed contra est, quòd super illud *Psalm.* CXV : « Ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax, » dicit Glossa : « Dicitur exstasis, cùm mens non pavore alienatur, sed aliqua inspiratione revelationis sursum assumitur. » Sed revelatio pertinet ad vim intellectivam. Ergo extasis sive raptus.

(Conclusio. — Quanquam secundùm vim intellectivam homo rapiatur, quia tamen vis appetendi et aliqua causa esse potest ipsius raptûs, et per raptum interdum commovetur, rectè etiam ad appetendi vim raptus pertinere dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd de raptu dupliciter loqui possumus. Uno modo quantum ad id in quod aliquis rapitur : et sic propriè loquendo raptus non potest pertinere ad vim appetitivam, sed solùm ad cognoscitivam. Dictum est enim quòd raptus est præter propriam inclinationem ejus quod rapitur. Ipse autem motus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad bonum appetibile : unde propriè loquendo, ex hoc quòd homo appetit aliquid, non rapitur sed per se movetur. Alio modo potest considerari raptus quantum ad suam causam ; et sic po-

peut prendre part. Car, lorsqu'un homme désire violemment une chose, il peut arriver qu'il soit aliéné de toutes les autres par la violence du sentiment qu'il éprouve. L'amour, qui se rapporte à la force appétitive, se rencontre aussi dans le ravissement, lorsque l'ame se réjouit des biens auxquels elle est ravie. C'est pourquoi l'Apôtre ne dit pas seulement qu'il a été ravi jusqu'au *troisième ciel*, ce qui marque la contemplation de l'intellect, mais jusqu'au *Paradis*, ce qui se rapporte à l'amour (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le ravissement ajoute quelque chose à l'extase. Celle-ci implique seulement une sortie de l'esprit hors de lui-même, tandis que le ravissement y ajoute l'idée d'une certaine violence. L'extase peut donc se rapporter à la force appétitive, ce qui arrive lorsque un homme désire, par exemple, les biens qui sont hors de lui; et c'est en ce sens que saint Denys dit que « l'amour de Dieu produit l'extase; » parce qu'il élève les désirs de l'homme vers l'objet aimé. Aussi ajoute-t-il, « que Dieu lui-même, qui est la cause de tout, sort en quelque sorte hors de lui par la force de sa bonté pleine d'amour, qui lui fait étendre sa providence à tout ce qui existe. » Cependant, si l'on vouloit entendre expressément du ravissement ce que saint Denys dit de l'extase, cela signifieroit seulement que l'amour est une cause du ravissement (2).

vos yeux. » D'où l'on voit que ce transport venoit de la crainte qu'il éprouvoit. Il y a donc un transport, une extase de crainte, comme il y a un transport, une extase d'amour. Un effroi violent jette en effet l'esprit hors de lui : on n'est plus alors maître de soi, et il semble que l'on ait perdu l'usage des sens, tant on paroît abattu. Mais ce n'est point une extase proprement dite.

(1) Parce que le Paradis est le lieu où l'on aime Dieu par excellence : c'est le palais de l'amour divin.

(2) L'amour est en effet pour les saints une cause fréquente d'extase. Nous voyons dans la vie de beaucoup d'entre eux, qu'ils ne pouvoient entendre chanter les louanges de Dieu, ou même simplement entendre parler de Celui qu'ils aimoient uniquement, sans tomber en extase. Ce n'en étoit pas moins un ravissement; car c'est en vain qu'ils essayoient de résister à la force qui les entraînoit vers Dieu. En même temps que leur ame s'élevoit à lui dans un premier élan d'amour, Dieu l'attiroit avec une puissance invincible. L'extase peut donc provenir à la fois et de l'amour qui la provoque, et de la force divine qui l'accomplit; quoique celle-ci agisse souvent seule, comme il arrivoit ordinairement pour les prophètes, et souvent aussi pour les saints de la loi nouvelle.

---

test habere causam ex parte appetitivæ virtutis. Ex hoc enim ipso quòd appetitus ad aliquid vehementer afficitur, potest contingere quòd ex violentia affectûs homo ab omnibus aliis alienetur. Habet etiam affectum in appetitiva virtute, cùm scilicet aliquis delectatur in his ad quæ rapitur. Unde et Apostolus dixit se raptum non solùm *ad tertium cœlum*, quod pertinet ad contemplationem intellectûs; sed etiam *in paradisum*, quod pertinet ad affectum.

Ad primum ergo dicendum, quòd raptus addit aliquid supra extasim. Nam extasis importat simpliciter excessum à seipso, secundùm quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur; sed raptus supra hoc addit violentiam quamdam. Potest igitur extasis ad vim appetitivam pertinere, putà cùm alicujus appetitus tendit in ea quæ extra ipsum sunt; et secundùm hoc Dionysius dicit quòd « divinus amor facit extasim, » in quantum scilicet facit appetitum hominis tendere in res amatas : unde postea subdit quòd « etiam ipse Deus, qui est omnium causa, per abundantiam amatoriæ bonitatis extra seipsum fit per providentiam ad omnia existentia. » Quamvis, etiamsi expressè hoc diceretur de raptu, non designatur nisi quòd amor esset causa raptûs.

2° On distingue dans l'homme l'appétit intellectif que l'on appelle la volonté, de l'appétit sensitif que l'on appelle la sensualité. Or, il est naturel que l'appétit inférieur soit soumis au supérieur, et que celui-ci dirige l'autre. L'appétit peut donc faire sortir l'homme de lui-même de deux façons. Premièrement, lorsque l'appétit intellectif, oubliant les choses sensibles, tend de toutes ses forces vers les biens célestes; et c'est ainsi que saint Denys rapporte de saint Paul, *De Div. Nom.*, IV, que l'amour divin l'ayant fait tomber en extase, il disoit : « Je vis, mais ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi. » Secondement, lorsqu'au contraire, oubliant les biens supérieurs, l'homme abaisse tous ses désirs vers les inférieurs, comme l'enfant prodigue qui, « devenu gardien de pourceaux, tomba au-dessous de lui-même. » Cette extase ou plutôt cette sortie hors de soi, se rapproche plus de ce qui constitue le ravissement, que la première, parce que l'appétit supérieur est plus propre à l'homme que l'inférieur; d'où il suit que si la violence de cet appétit inférieur l'éloigne du supérieur, il se trouve ainsi plus loin de ce qui lui est propre. Cependant on ne sauroit véritablement dire que ce soit un ravissement, parce que la volonté pouvant résister à la passion, il n'y pas de violence proprement dite; à moins toutefois que la passion ne soit si forte, qu'elle prive entièrement de l'usage de la raison, comme il arrive en ceux qui deviennent fous par colère ou par amour. Remarquons encore que ces deux sortes d'extases produites par l'appétit, peuvent conduire à l'extase de la force cognoscitive, soit que l'ame aliénée des sens reçoive en cet état la connoissance de certaines choses intellectuelles, soit qu'elle ait des visions imaginaires ou des apparitions fantastiques (1).

3° L'amour est un mouvement de l'appétit vers le bien, comme la

(1) On peut voir dans les histoires des saints que Dieu leur communiquoit des secrets admirables, même dans les extases que l'amour avoit provoquées. La force intellective prenoit donc alors la principale part au ravissement.

Ad secundum dicendum, quòd in homine est duplex appetitus, scilicet intellectivus, qui dicitur *voluntas*, et sensitivus, qui dicitur *sensualitas*. Est autem proprium homini ut appetitus inferior subdatur appetitui superiori, et superior moveat inferiorem. Dupliciter ergo homo secundùm appetitum potest fieri extra seipsum. Uno modo, quando appetitus intellectivus totaliter in divina tendit prætermissis his in quæ inclinat appetitus sensitivus; et sic Dionysius dicit in IV. cap. *De div. Nomin.*, quòd Paulus ex virtute divini amoris extasim faciente dicit : « Vivo ego, jam non ego, vivit verò in me Christus. » Alio modo, quando prætermisso appetitu superiori homo totaliter fertur in ea quæ pertinent ad appetitum inferiorem; et sic « ille qui porcos pavit, sub semetipso cecidit. » Et iste excessus vel extasis plus appropinquat ad rationem raptûs quàm primus, quia scilicet appetitus superior est magis homini proprius. Unde quando homo ex violentia appetitûs inferioris abstrahitur à motu appetitûs superioris, magis abstrahitur ab eo quod est sibi proprium. Quia tamen non est ibi violentia, eo quòd voluntas potest resistere passioni, deficit à vera ratione raptûs, nisi fortè tam vehemens passio sit, quòd usum rationis totaliter tollat, sicut contingit in his qui propter vehementiam iræ vel amoris insaniunt. Considerandum tamen quòd uterque excessus secundùm appetitum existens, potest causare excessum cognoscitivæ virtutis, vel quia mens ad quædam intelligibilia rapiatur, alienata à sensibus, vel quia rapiatur ad aliquam imaginariam visionem seu phantasticam apparitionem.

Ad tertium dicendum, quòd sicut amor est

crainte est un mouvement de l'appétit loin du mal. L'un et l'autre peuvent donc, par la même raison, produire l'extase, c'est-à-dire faire sortir l'esprit hors de lui-même; d'autant plus que la crainte est un effet de l'amour, comme le dit saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIV.

ARTICLE III.

Saint Paul dans son ravissement vit-il l'essence divine

Il paroît que saint Paul ne vit pas l'essence divine dans son ravissement. 1° Si nous lisons de saint Paul, « qu'il fut ravi jusqu'au troisième ciel, » nous lisons également de saint Pierre, « qu'il eut un ravissement d'esprit, » *Act.*, X. Or, saint Pierre n'eut qu'une vision imaginaire, et ne vit point l'essence divine dans son extase. Il en doit donc être de même pour saint Paul.

2° La béatitude consiste dans la vision de Dieu. Or, saint Paul ne jouit pas de la béatitude dans son ravissement, sans quoi il ne fût jamais revenu aux misères de cette vie, et son corps eût été glorifié par la surabondance de la gloire de l'ame, comme il arrivera aux saints après la résurrection. Saint Paul ne vit donc pas l'essence de Dieu dans son ravissement.

3° La foi et l'espérance ne peuvent exister avec la vision de Dieu, comme le dit saint Paul, I. *Corinth.*, XIII. Or, en cet état, saint Paul avoit encore la foi et l'espérance. Il ne vit donc pas l'essence divine.

4° Selon saint Augustin, *Super Genes. ad lit.*, XII, 6, on voit dans la vision imaginaire certaines similitudes corporelles. Or, saint Paul vit dans son ravissement plusieurs similitudes de ce genre, par exemple celles du troisième ciel et du paradis, II. *Corinth.*, XII. Son ravissement

---

motus appetitûs respectu boni, ita timor est motus appetitûs respectu mali. Unde eadem ratione ex utroque potest causari excessus mentis, præsertim cùm timor ex amore causetur, sicut Augustinus dicit XIV. *De Civit. Dei.*

ARTICULUS III.

Utrùm Paulus in raptu viderit Dei essentiam.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Paulus in raptu non viderit Dei essentiam. Sicut enim de Paulo legitur quòd « est raptus usque ad tertium cœlum, » ita et de Petro legitur *Act.*, X, quòd « cecidit super eum mentis excessus. » Sed Petrus in suo excesu non vidit Dei essentiam, sed quamdam imaginariam visionem. Ergo videtur quòd nec Paulus Dei essentiam viderit.

2. Præterea, visio Dei facit hominem beatum. Sed Paulus in illo raptu non fuit beatus; alioquin nunquam ad vitæ hujus miseriam rediisset, sed corpus ejus fuisset per redundantiam ab anima glorificatum, sicut erit in sanctis post resurrectionem; quod patet esse falsum. Ergo Paulus in raptu non vidit Dei essentiam.

3. Præterea, fides et spes esse non possunt simul cum visione divinæ essentiæ, ut habetur I. *ad Cor.*, XIII. Sed Paulus in statu illo habuit fidem et spem. Ergo non vidit Dei essentiam.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 6, etc.), secundùm visionem imaginariam quædam similitudines corporum videntur. Sed Paulus in raptu dicitur quasdam similitudines vidisse, putà tertii cœli et paradisi, ut habetur II. *Cor.*, XII. Ergo vi-

(1) De his etiam qu. 10 de verit., art. 11, tum in corp., tum ad 1; et qu. 13, art. 2; et II. *Cor.*, XII, lect. 1, col. 4.

fut donc plutôt une vision imaginaire, qu'une vision de l'essence divine.

Mais saint Augustin dit au contraire dans son livre de la vision de Dieu, *Epist.* CXII *ad Paulinam*, 23 : « La substance même de Dieu a pu être vue par quelques hommes en cette vie, comme par Moïse et saint Paul, qui entendit dans son ravissement des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à l'homme de répéter.

(Conclusion. — Quand saint Paul fut ravi jusqu'au troisième ciel par la puissance divine, il vit Dieu dans son essence.)

Plusieurs ont pensé que saint Paul n'avoit vu dans son ravissement qu'un reflet de la clarté divine ; mais saint Augustin dit manifestement le contraire dans son livre de la vision de Dieu et dans son explication littérale de la Genèse, XII; la Glose est également de ce sentiment, II. *Corinth.*, XII. C'est, au reste, ce qui ressort des paroles mêmes de l'Apôtre. Il dit en effet « avoir entendu des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à l'homme de répéter; » ce qui paroît se rapporter à la vision béatifique, laquelle dépasse l'état de l'homme en cette vie, selon ce passage d'Isaie, LXIV : « L'œil n'a point vu, hors vous seul, ô Dieu, ce que vous avez préparé à ceux qui vous aiment. » Il est donc plus convenable de dire que saint Paul vit l'essence divine.

Je réponds aux arguments : 1° L'ame humaine peut être élevée dans un ravissement divin à la contemplation de la vérité divine, de trois façons. Elle peut la contempler d'abord par des similitudes imaginaires, et de ce genre fut le ravissement que saint Pierre éprouva. Elle peut ensuite la contempler par des espèces ou effets intellectuels, comme le fit David lorsqu'il écrivit ces mots : « J'ai dit dans mon ravissement, tout homme est menteur. » Il peut enfin la contempler dans son essence, et tel fut le ravissement de saint Paul, ainsi que celui de Moïse. Et cela étoit assez

---

detur esse raptus ad imaginariam visionem magis quàm ad visionem divinæ essentiæ.

Sed contra est, quod Augustinus determinat in lib. *De videndo Deum, ad Paulinam* (Epist. CXII, cap. 23), quòd « ipsa Dei substantia à quibusdam videri potuit in hac vita positis, sicut à Moyse et Paulo, qui raptus audivit ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui. »

(Conclusio. — Paulus usque in tertium cœlum divinâ virtute raptus, Deum per essentiam vidit.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam, sed quamdam refulgentiam claritatis ipsius. Sed contrarium manifestè Augustinus determinat non solùm in lib. *De videndo Deum* (ut suprà), sed etiam XII. *Super Genes. ad lit.*, et habetur in Glossa, II. *ad Cor.*, XII. Et hoc etiam ipsa verba Apostoli designant; dicit enim se « audivisse ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui. » Hujusmodi autem videntur ea quæ pertinent ad visionem beatorum, quæ excedit statum viæ, secundùm illud *Isai.*, LXIV : « Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te. » Et ideo convenientiùs dicitur quòd Deum per essentiam vidit.

Ad primum ergo dicendum, quòd mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam, tripliciter. Uno modo, ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias; et talis fuit excessus mentis qui cecidit supra Petrum. Alio modo, ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus, sicut fuit excessus David dicentis : « Ego dixi in excessu meo : Omnis homo mendax. » Tertio modo, ut contempletur eam in sua essentia; et talis fuit raptus Pauli et etiam Moysi.

juste. Car de même que Moïse fut le premier docteur des Juifs, saint Paul fut le premier docteur des Gentils (1).

2° L'intellect humain ne peut voir l'essence divine que par la lumière de gloire dont parle le Psaume XXXV : « C'est dans ta lumière que nous verrons la lumière. » Il peut y participer, soit d'une manière permanente, comme le font les bienheureux dans la patrie; soit d'une manière passagère, comme nous l'avons dit de la lumière prophétique. C'est de cette dernière façon que saint Paul vit l'essence divine dans son ravissement. Cette vision ne lui donna donc pas absolument la béatitude qui rejaillit sur le corps; il ne l'eut que d'une manière relative. Et c'est pourquoi ce genre de ravissement fait en quelque sorte partie de la prophétie.

3° Saint Paul n'eut alors la béatitude qu'en acte, et non en habitude. Si donc il ne put en ce moment accomplir un acte de foi, il conserva cependant l'habitude de cette vertu.

4° Si l'on entend le troisième ciel d'une chose corporelle, on dira que ce fut le ciel empyrée, qui est le troisième par rapport au ciel aérien, et au ciel des astres, ou plutôt par rapport au ciel des astres et au ciel aquatique ou cristallin (1). Lors donc que nous lisons « qu'il fut ravi jusqu'au troisième ciel, ce n'est pas qu'il vit quelque similitude corporelle; mais

(1) On voit combien il seroit difficile de soutenir que saint Thomas n'attribue pas la vision de l'essence divine à Moïse et à saint Paul. Cependant quelques-uns l'ont essayé, pour le défendre de la contradiction apparente qui se trouve entre ce sentiment et celui qu'il exprime à propos de la révélation de l'ancienne loi. Ils ont donc dit que saint Thomas présentoit seulement ici une opinion qui n'est pas la sienne, mais qu'il regarde comme pouvant être pieusement admise. Mais partout au contraire saint Thomas parle de ce sentiment comme s'il le partageoit, et partout il s'appuie sur l'autorité de saint Augustin, qu'il avoit également cité, cependant, pour prouver que la révélation de la loi ancienne n'avoit pas eu lieu dans une vision de l'essence divine. Evidemment il n'y avoit pas contradiction à prétendre ensuite que cette faveur avoit été plus tard accordée à Moïse, et il étoit inutile de défendre saint Thomas sur ce point : il n'y avoit qu'à l'expliquer. Mais ses défenseurs étoient sans doute hostiles au sentiment de la vision passagère de l'essence divine par Moïse et saint Paul; et sous prétexte d'enlever la contradiction, peut-être vouloient-ils amoindrir la force de son témoignage.

(1) « Dieu dit aussi : Que le firmament soit fait au milieu des eaux, et qu'il sépare les eaux

---

Et satis congruenter; nam sicut Moyses fuit primus doctor Judæorum, ita Paulus fuit primus doctor Gentium.

Ad secundum dicendum, quòd divina essentia videri ab intellectu creato non potest, nisi per lumen gloriæ; de quo dicitur in *Ps.* XXXV : « In lumine tuo videbimus lumen. » Quod tamen dupliciter participari potest : uno modo per modum formæ immanentis, et sic *beatos* facit sanctos in patria; alio modo per modum cujusdam passionis transeuntis, sicut dictum est de lumine prophetiæ; et hoc modo lumen illud fuit in Paulo, quando raptus fuit. Et ideo ex tali visione non fuit simpliciter beatus, ut fieret redundantia ad corpus, sed solùm secundùm quid. Et ideo talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet.

Ad tertium dicendum, quòd quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solùm habuit actum beatorum, consequens est ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei; fuit tamen simul in eo fidei habitus.

Ad quartum dicendum, quòd nomine tertii cœli potest uno modo intelligi aliquid corporeum; et sic *tertium cœlum* dicitur cœlum empyreum, quod dicitur *tertium*, respectu cœli aerei et cœli siderei, vel potiùs respectu cœli siderei et respectu cœli aquei sive cristallini. Et dicitur « raptus ad tertium cœlum, » non quia raptus sit ad videndum similitudinem

il faut l'entendre seulement du lieu où les bienheureux jouissent de la gloire. La Glose dit en effet, II. *Corinth.*, XII : « Le troisième ciel est un ciel spirituel, où les anges et les saints jouissent de la vue de Dieu, et saint Paul rapporte qu'il y fut ravi, pour marquer que Dieu lui montra la vie dans laquelle il doit être vu éternellement. » On peut encore entendre le troisième ciel d'une vision supérieure à celles de ce monde, et voici les trois explications que ce mot est susceptible de recevoir. Si nous suivons l'ordre des puissances cognoscitives, le premier ciel signifiera la vision surnaturelle d'un objet sensible, comme la main qui écrivoit sur la muraille, Daniel, V. Le second ciel marquera la vision imaginaire, telle que celles d'Isaïe et de saint Jean dans l'Apocalypse; et le troisième ciel sera la vision intellectuelle, comme l'expose saint Augustin, *Super Genes. ad lit.*, XII, 28. Si nous suivons ensuite l'ordre des choses que l'homme peut connoître, le premier ciel marquera la connoissance des corps célestes; le second, celle des esprits célestes; le troisième, la connoissance même de Dieu. Si nous suivons enfin les différents degrés de contemplation parmi les esprits célestes, le premier ciel se rapportera aux anges de la dernière hiérarchie; le second, aux anges de la hiérarchie moyenne; le troisième aux anges de la première hiérarchie, ainsi que le dit la Glose, II. *Corinth.*, XII. Et comme on ne peut voir Dieu

d'avec les eaux. Et Dieu fit le firmament; et il sépara les eaux qui étoient sous le firmament, de celles qui étoient au-dessus du firmament. Et cela se fit ainsi. Et Dieu donna au firmament le nom de ciel. » *Genes.*, I, 6-8. Ceci est le premier ciel, que l'on appelle ciel aquatique ou cristallin, ou même ciel aérien, quoique ce nom lui convienne moins, ainsi que le remarque saint Thomas. Le second ciel est le lieu où se meuvent les astres : le soleil, la lune, les étoiles, dont la Genèse dit, I, 17, que Dieu « les mit dans le firmament du ciel pour luire sur la terre. » C'est le ciel sidéral ou étoilé, dont l'étendue est immense, ainsi qu'il convenoit aux vastes mouvements des corps célestes. Le troisième ciel est l'empyrée où les anges et les saints jouissent de la vue de Dieu. La Glose dit ici que c'est « un ciel spirituel, » ce que l'on peut entendre dans le sens des corps spirituels qu'auront les saints après la résurrection, *surget corpus spiritale*, I. *Corinth.*, XV, 44. Saint Thomas dit en effet dans la première partie, quest. CXII, art. 1, *ad* 2, que ce ciel est le plus noble des corps, *supremum corporum*. La splendeur des astres n'en sauroit donner qu'une idée imparfaite, Dieu ayant voulu préparer à ceux qui l'aiment une habitation digne de sa puissance.

---

alicujus rei corporeæ, sed propter hoc quòd locus ille est contemplationis beatorum. Unde Glossa dicit, II. *ad Cor.*, XII, quòd « cœlum tertium est spirituale cœlum, ubi angeli et sanctæ animæ fruuntur Dei contemplatione; ad quod cùm dicit se raptum, signat quòd Deus ostendit ei vitam in qua videndus est in æternum. » Alio modo per tertium cœlum potest intelligi aliqua visio supermundana, quæ potest dici *tertium cœlum* triplici ratione. Uno modo secundùm ordinem potentiarum cognoscitivarum, ut *primum cœlum* dicatur visio supermundana corporalis quæ fit per sensum, sicut visa est manus scribentis in pariete, *Dan.*, V; *secundum* autem *cœlum* sit visio imaginaria, putà quam vidit Isaias et Joannes in Apocalypsi; *tertium* verò *cœlum* dicatur visio intellectualis, ut Augustinus exponit, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 28). Secundo modo potest dici *tertium cœlum*, secundùm ordinem cognoscibilium, ut *primum cœlum* dicatur cognitio cœlestium corporum; *secundum*, cognitio cœlestium spirituum; *tertium*, cognitio ipsius Dei. Tertio modo potest dici *tertium cœlum* contemplatio Dei, secundùm gradus cognitionis qua Deus videtur; quorum primus pertinet ad angelos infimæ hierarchiæ, secundus ad angelos mediæ, tertius ad angelos supremæ, ut dicit Glossa, II. *ad Cor.*, XII. Et quia visio Dei non potest esse sine delectatione, propterea

sans être heureux, saint Paul ne dit pas seulement « qu'il fut ravi jusqu'au troisième ciel, pour indiquer la hauteur de la contemplation, mais « dans le Paradis même » pour marquer le bonheur qui en étoit la suite.

ARTICLE IV.

Dans son ravissemeut saint Paul fut-il aliéné des sens ?

Il paroît que dans son ravissement saint Paul ne fut pas aliéné des sens. 1° On lit dans saint Augustin, *Super Genes. ad lit.*, XII, 28 : « Pourquoi ne croirions-nous pas qu'en élevant à une vision si excellente le docteur des nations, l'apôtre des Gentils, Dieu ait voulu lui montrer la vie dans laquelle il doit se communiquer à nous pour jamais à la fin de ce monde ? » Or, après la résurrection les saints verront l'essence divine sans aucune abstraction des sens corporels. Saint Paul ne fut donc pas non plus aliéné des sens.

2° Notre-Seigneur étoit homme mortel et jouissoit continuellement de la vision de l'essence divine ; il n'éprouvoit cependant aucune abstraction des sens. Il ne fut donc pas nécessaire que saint Paul fût aliéné des sens pour voir Dieu par essence.

3° Saint Paul se souvint de ce qu'il avoit vu dans son ravissement, puisqu'il rapporte « qu'il avoit entendu des paroles mystérieuses qu'il n'est point permis à l'homme de répéter, » II *Corinth.*, XII. Or, la mémoire a son siége dans la partie sensitive de l'ame, comme le dit le Philosophe, *De memoriâ et reminiscentiâ*, I. Saint Paul ne fut donc pas aliéné des sens quand il vit l'essence divine.

Mais saint Augustin dit au contraire, *Super Genes. ad lit.*, XII, 27 :

---

non solùm se dicit *raptum ad tertium cœlum* ratione contemplationis, sed etiam *in paradisum* ratione delectationis consequentis.

ARTICULUS IV.

Utrùm Paulus in raptu fuerit alienatus à sensibus.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Paulus in raptu non fuerit alienatus à sensibus. Dicit enim Augustinus, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 28) : « Cur non credamus quòd tanto Apostolo doctori Gentium rapto usque ad istam excellentissimam visionem, voluerit Deus demonstrare vitam, in qua post hanc vitam videndus est in æternum ? » Sed in illa vita futura sancti post resurrectionem videbunt Dei essentiam absque hoc quòd fiat abstractio à sensibus corporeis. Ergo nec in Paulo fuit hujusmodi abstractio facta.

2. Præterea, Christus verè viator fuit, et continuè visione divinæ essentiæ fruebatur; nec tamen fiebat abstractio à sensibus. Ergo nec fuit necessarium quòd in Paulo fieret abstractio à sensibus ad hoc quòd essentiam Dei videret.

3. Præterea, Paulus postquam Deum per essentiam viderat, memor fuit illorum quæ illa visione conspexerat; unde dicebat, II. *ad Cor.*, XII : « Audivi arcana verba quæ non licet homini loqui. » Sed memoria ad partem sensitivam pertinet, ut patet per Philosophum in lib. *De memoria et reminiscentia* (cap. 1). Ergo videtur quòd etiam Paulus videndo Dei essentiam non fuerit alienatus à sensibus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XII *Super Genes. ad lit.* (cap. 27) : « Nisi ab ha

(1) De his etiam I. part., qu. 12, art. 11 ; et qu. 10, de verit., art. 11 ; et qu. 13, art. 3, tum in corp., tum ad 4, et art. 4, in corp. ; et *Quodlib.*, I, art. 1 ; et II. *Cor.*, XII, lect. 1, col. 4.

« A moins que l'on ne soit mort au monde, soit que l'ame ait entièrement abandonné le corps, soit qu'elle ait perdu l'usage des sens au point de ne pouvoir savoir si elle est ou non séparée du corps, on ne sauroit être élevé à une vision si parfaite (1). »

(Conclusion. — Il est impossible à l'homme en cette vie de voir l'essence divine sans être aliéné des sens.)

L'intellect est la seule force cognoscitive par laquelle l'homme puisse voir l'essence divine. Or, l'intellect ne saisit les choses intellectuelles que par le moyen des espèces qu'il reçoit des sens, et qui lui servent à juger des choses sensibles; aussi, ne peut-il être séparé de ces espèces ou images, sans être aliéné des sens. Cependant il faut qu'en cette vie l'intellect humain soit abstrait des espèces ou fantômes pour voir l'essence divine, qui ne peut se représenter par aucune image corporelle, ni par aucune espèce intellectuelle créée, parce qu'elle dépasse infiniment toute créature. Lors donc que l'intellect est élevé à cette très-haute vision de l'essence divine, l'esprit doit concentrer toutes ses forces pour laisser les images, les espèces, et se porter tout entier en Dieu, ce qui ne peut se faire que par l'aliénation des sens. D'où il suit que cette abstraction est nécessaire à l'homme en cette vie pour voir l'essence divine.

Je réponds aux arguments : 1° Après la résurrection, la lumière divine, dans les bienheureux, rejaillira de l'intellect aux forces inférieures de l'ame et de là jusqu'au corps. L'ame ne donnera donc plus d'attention

(1) Dieu dit en effet à Moïse dans l'Exode, XXXIII, 20 : « L'homme ne me verra point sans mourir. » Et nous lisons également dans la première épître de saint Paul à Timothée, VI, 16 : « Il habite une lumière inaccessible qu'aucun homme n'a vue, ni ne peut voir. » L'ame seule peut donc voir l'essence divine, jusqu'à ce que le corps ait été glorifié. D'où il suit qu'elle ne peut être admise à cette haute vision, qu'après avoir été séparée du corps par la mort, ou avoir été totalement aliénée des sens, en sorte que le corps soit réduit à un état de mort apparente.

---

vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive aversus et alienatus à carnalibus sensibus, ut meritò nesciat, sicut Apostolus ait, utrùm in corpore an extra corpus sit, non in illam rapitur et subvehitur visionem. »

(Conclusio. — Impossibile est hominem in statu præsentis vitæ videre Deum per essentiam, nisi abstrahatur à sensibus.)

Respondeo dicendum, quòd divina essentia non potest ab homine videri per aliam vim cognoscitivam, quàm per intellectum. Intellectus autem humanus non convertitur ad intelligibilia nisi mediantibus phantasmatibus, quæ per species intelligibiles à sensibus accipit, et in quibus considerans, de sensibilibus judicat, et ea disponit. Et ideo in omni operatione qua intellectus noster abstrahitur à phantasmatibus, necesse est quòd abstrahatur à sensibus. Intellectus autem hominis in statu viæ necesse est quòd à phantasmatibus abstrahatur, si videat Dei essentiam. Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri, quin imò nec per aliquam speciem intelligibilem creatam, quia essentia Dei in infinitum excedit non solùm omnia corpora quorum sunt phantasmata, sed etiam omnem intelligibilem creaturam. Oportet autem, cùm intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essentiæ visionem, ut tota mentis intentio illuc advocetur, ita scilicet quòd nihil intelligat aliud ex phantasmatibus, sed totaliter feratur in Deum. Unde impossibile est quòd homo in statu viæ videat Deum per essentiam sine abstractione à sensibus.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 3, ad 3), post resurrectionem in beatis Dei essentiam videntibus fiet redundantia in intellectu ad inferiores vires et usque ad corpus.

aux fantômes et aux objets sensibles, que d'après la règle même de la vision divine. Mais ce rejaillissement, cette redondance de gloire n'a pas lieu, comme nous l'avons dit, en ceux qui ne voient l'essence divine que d'une manière passagère. Il n'y a donc point ici d'analogie.

2° L'intellect de l'ame de Notre-Seigneur étoit glorifié par une lumière habituelle de gloire, dans laquelle il voyoit l'essence divine beaucoup plus clairement qu'aucune créature angélique ou humaine. Il n'étoit mortel, ou voyageur, que par la passibilité de son corps, qui le rendoit sur ce point un peu inférieur aux anges (1), comme le dit saint Paul, *Hebr.*, II; non pas que cela provînt d'aucun défaut de l'intellect, mais par une dispense divine. On ne sauroit donc établir en cela aucune analogie entre Notre-Seigneur et les autres hommes.

3° Quand saint Paul eût cessé de voir l'essence divine, il se souvint de ce qu'il avoit vu par des espèces intellectuelles qui restèrent habituellement en son intellect. C'est ainsi qu'après avoir vu quelque objet sensible, nous en conservons dans notre esprit une image qui nous en fait souvenir. Mais il ne pouvoit se rendre compte de tout ce qu'il avoit vu, ni l'exprimer par des paroles, à cause de la différence qu'il y a de l'infini à des espèces créées.

(1) « Quelqu'un a dit dans un endroit de l'Ecriture : Qu'est-ce que l'homme pour mériter votre souvenir? et qu'est-ce que le Fils de l'homme pour que vous le visitiez? Vous l'avez rendu un peu inférieur aux anges, vous l'avez couronné de gloire et d'honneur; vous lui avez donné l'empire sur les ouvrages de vos mains. Vous lui avez assujetti et mis sous les pieds toutes choses. Or, par là il n'a rien laissé qui ne lui soit assujetti : et cependant nous ne voyons pas encore que tout lui soit soumis. Mais nous voyons que Jésus, qui avoit été rendu pour un peu de temps inférieur aux anges, a été couronné de gloire et d'honneur, à cause de la mort qu'il a soufferte, Dieu par sa bonté ayant voulu qu'il mourût pour tous. » *Hebr.*, II, 6-9. Naturellement la gloire de l'ame de Notre-Seigneur devoit rejaillir sur son corps et le rendre impassible en le glorifiant; mais Dieu ne permit pas que ce rejaillissement eût lieu, afin qu'il pût souffrir et mourir pour nous, comme saint Thomas l'explique dans la troisième partie. C'est donc par son corps seul que Notre-Seigneur étoit un peu inférieur aux anges, car son ame leur étoit supérieure, ayant une vue plus claire de l'essence divine.

Unde secundùm ipsam regulam divinæ visionis anima intendet phantasmatibus et sensibilibus. Talis autem redundantia non fit in his qui rapiuntur, sicut dictum est (ibidem). Et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus animæ Christi erat glorificatus per habituale lumen gloriæ, quo divinam essentiam videbat multò ampliùs quàm aliquis angelus vel homo. Erat autem viator propter corporis passibilitatem, secundùm quam paulò minùs ab angelis minorabatur (ut dicitur *ad Hebr.*, II), dispensativè, et non propter aliquem defectum ex parte intellectûs. Unde non est similis ratio de eo et de aliis viatoribus.

Ad tertium dicendum, quòd Paulus postquam cessavit videre Dei essentiam, memor fuit illorum quæ in illa visione cognoverat, per aliquas species intelligibiles habitualiter ex hoc in ejus intellectu relictas; sicut etiam abeunte sensibili remanent aliquæ impressiones in anima, quas postea conferens ad phantasmata, memoratur. Unde nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat, aut verbis exprimere.

ARTICLE V.

L'ame de saint Paul fut-elle en cet état entièrement séparée du corps?

Il paroît que l'ame de saint Paul fut, dans son ravissement, entièrement separée du corps. 1° Nous lisons dans saint Paul, II. *Cor.*, V : « Tant que nous habitons ce corps, nous sommes éloignés de Dieu et hors de notre patrie, parce que nous marchons par la foi et non encore par une claire vue. » Or, dans son ravissement, saint Paul n'étoit pas éloigné du Seigneur, puisqu'il voyoit Dieu par une claire vue. Il n'étoit donc plus en son corps.

2° Une puissance de l'ame ne peut s'élever au-dessus de son essence, dans laquelle elle a ses racines. Or, l'intellect, qui est une puissance de l'ame, fut, dans le ravissement, abstrait des choses corporelles par son élévation à la contemplation divine. Donc, à plus forte raison, l'essence de l'ame fut-elle séparée du corps.

3° Les forces de l'ame végétative tiennent plus de la matière que celles de l'ame sensitive. Or, pour voir l'essence divine, il falloit, comme nous l'avons dit, art. 4, que l'intellect fût abstrait des forces de l'ame sensitive. Donc, à plus forte raison, devoit-il être séparé de celles de l'ame végétative, lesquelles cessant d'opérer, l'ame ne peut en aucune façon rester unie au corps. L'ame de saint Paul dut donc être, dans son ravissement, entièrement séparée du corps.

Mais saint Augustin dit au contraire dans son épître de la vision de Dieu, *ad Paulinam*, CXII : « Il n'est pas incroyable que quelques saints aient eu cette excellente vision sans qu'ils fussent tellmeent privés de vie qu'on pût ensevelir leurs cadavres. » Il n'étoit donc pas nécessaire que, dans son ravissement, l'ame de saint Paul fut entièrement séparée du corps.

ARTICULUS V.

Utrùm anima Pauli in statu illo fuerit totaliter à corpore separata.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd anima Pauli in statu illo fuerit totaliter à corpore separata. Dicit enim Apostolus, II. *ad Cor.*, V : « Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur à Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem. » Sed Paulus in statu illo non peregrinabatur à Domino, quia videbat Deum per speciem, ut dictum est (art. 3). Ergo non erat in corpore.

2. Præterea, potentia animæ non potest elevari supra ejus essentiam, in qua radicatur. Sed intellectus, qui est potentia animæ, in raptu fuit à corporalibus abstractus per elevationem ad divinam contemplationem. Ergo multò magis essentia animæ fuit separata à corpore.

3. Præterea, vires animæ vegetabilis sunt magis materiales quàm vires animæ sensitivæ. Sed oportebat intellectum abstrahi à viribus animæ sensitivæ, ut dictum est (art. 4), ad hoc ut raperetur ad videndam divinam essentiam. Ergo multò magis oportebat quòd abstraheretur à viribus animæ vegetabilis, quarum operatione cessante jam nullo modo anima remanet corpori conjuncta. Ergo videtur quòd oportuit in raptu Pauli animam totaliter à corpore esse separatam.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in *Epist. ad Paulinam, de videndo Deum* (Epist. CXII) : « Non incredibile est quibusdam sanctis nondum ita defunctis, ut sepelienda cadavera remanerent, etiam istam excellentiam revelationis ejus fuisse concessam, » ut scilicet viderent Deum per essentiam. Non ergo fuit necessarium ut in raptu Pauli anima ejus totaliter separaretur à corpore.

(1) De his etiam qu. 13, de verit., art. 5; et II. *Cor.*, XII, lect. 1, in fine

(Conclusion. — Quoique, dans ce ravissement, l'intellect de saint Paul dût perdre la perception des images et des objets sensibles, il n'étoit pas besoin que son ame fût tellement séparée du corps, qu'elle ne lui fût plus unie comme forme.)

Dans le ravissement dont nous parlons, l'homme est élevé, par la puissance divine, de son état naturel à un état surnaturel. Il faut donc considérer ce qui convient à l'homme dans ce premier état, et ce qu'y peut ajouter surnaturellement la puissance divine. De ce que l'ame est la forme naturelle du corps, il s'ensuit qu'elle a une habitude naturelle de comprendre au moyen des images ou des espèces. Cette habitude ne lui est pas enlevée dans le ravissement, parce que son état n'est pas changé, elle ne perd qu'actuellement ou momentanément cette faculté de convertir les objets en images, de peur qu'elle ne l'empêche de voir ce qui dépasse toutes les images sensibles. Il n'étoit donc point nécessaire qu'elle fût entièrement séparée du corps, mais seulement qu'elle fût abstraite de la perception des images et des objets sensibles (1).

Je réponds aux arguments : 1° Dans son ravissement, saint Paul n'étoit pas, il est vrai, actuellement éloigné de Dieu, qu'il voyoit d'une claire vue; mais il en restoit éloigné par son état, qui étoit celui d'un homme mortel et voyageur.

2° Une puissance de l'ame ne sauroit s'élever naturellement au-dessus de son essence; mais elle le peut avec l'aide d'une force divine. C'est ainsi qu'un corps peut être élevé par une force supérieure au-dessus du lieu qui convient à sa nature.

3° Les forces de l'ame végétative agissent selon leur nature, et non

(1) Il ne faudroit pas en conclure, comme nous l'allons voir par l'article suivant, que l'ame de saint Paul ne fut pas entièrement séparée du corps dans son ravissement, puisque c'est

---

(Conclusio. — Quanquam necessarium fuerit in raptu Pauli intellectum ejus abstrahi a phantasmatibus et sensibilium perceptione, non oportuit tamen animam illius sic à corpore separari, ut ei non uniretur ut forma.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), in raptu de quo nunc loquimur virtute divina elevatur homo ab eo quod est secundùm naturam in id quod est supra naturam. Et ideo duo considerare oportet : primò quidem, quid sit homini secundùm naturam; secundò, quid divina virtute sit in homine fiendum supra naturam. Ex hoc autem quòd anima corpori unitur tanquam naturalis forma ipsius, convenit animæ naturalis habitudo ad hoc quòd per conversionem ad phantasmata intelligat. Quod quidem ab ea non aufertur divina virtute in raptu, quia non mutatur status ejus, ut dictum est (art. 3). Manente autem hoc statu, aufertur ab anima actualis conversio ad phantasmata et sensibilia, ne impediatur ejus elevatio in id quod excedit omnia phantasmata, ut dictum est (art. 4). Et ideo in raptu non fuit necessarium quòd anima sic separaretur à corpore, ut ei non uniretur quasi forma. Fuit autem necessarium intellectum ejus abstrahi à phantasmatibus et sensibilium perceptione.

Ad primum ergo dicendum, quòd Paulus in raptu illo peregrinabatur à Domino quantum ad statum, quia adhuc erat in statu viatoris, non autem quoad actum, quo videbat Deum per speciem, ut ex prædictis patet (art. 3, ad 2 et 3).

Ad secundum dicendum, quòd potentia animæ virtute naturali non elevatur supra modum convenientem essentiæ ejus. Virtute tamen divina potest in aliquid altius elevari, sicut corpus per violentiam fortioris virtutis elevatur supra locum convenientem sibi secundùm speciem suæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd vires animæ ve-

d'après l'intention de l'ame, comme les forces sensitives. Il n'est donc point nécessaire, dans le ravissement, que l'ame en soit séparée, puisqu'elles ne distroient pas son attention, tandis que les opérations des puissances sensitives diminueroient ses forces de compréhension intellectuelle.

ARTICLE VI.

Saint Paul a-t-il ignoré si son âme fut séparée de son corps?

Il paroît que saint Paul n'ignora pas si son ame fut séparée de son corps. 1° Il dit, en effet, II. *Corinth.*, XII : « Je connois un homme en Jésus-Christ qui fut ravi jusqu'au troisième ciel. » Or, ce mot *homme* ne s'applique qu'à l'union de l'ame et du corps. Il y a en outre une différence entre la mort et le ravissement. Il paroît donc que saint Paul sut que son ame ne fut point séparée du corps par la mort; ce qui est, au reste, l'opinion commune des Docteurs.

2° Il résulte des paroles mêmes de l'Apôtre, qu'il connut le lieu où il avoit été ravi, puisqu'il dit que ce fut « au troisième ciel. » Par conséquent il dut savoir si ce fut en son corps ou hors du corps; car s'il connut que ce lieu étoit corporel, il ne put ignorer que son ame n'étoit point séparée du corps, celui-ci pouvant seul voir les choses corporelles. Saint Paul n'ignora donc pas entièrement si son ame avoit été séparée du corps.

3° On lit dans saint Augustin, *Super Genes. ad lit.*, XII, 28 : « Saint Paul vit Dieu dans son ravissement, de la même manière que les saints le voient dans la patrie. » Or, par cela même que les saints jouissent

un point sur lequel l'Apôtre n'osa pas se prononcer. Notre saint auteur veut seulement établir ici, que cette séparation totale, qui est la mort, n'étoit pas nécessaire; car si elle l'eût été, la question suivante se trouvoit résolue par le fait.

---

getabilis non operantur ex intentione animæ, sicut vires sensitivæ, sed per modum naturæ. Et ideo non requiritur ad raptum ab eis abstractio, sicut à potentiis sensitivis, per quarum operationes minueretur intentio animæ circa intellectivam cognitionem.

ARTICULUS VI.

Utrùm Paulus ignoraverit an anima ejus fuerit à corpore separata.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd Paulus non ignoraverit an ejus anima fuerit à corpore separata. Dicit enim ipse, II. *ad Cor.*, XII : « Scio hominem in Christo raptum usque ad tertium cœlum. » Sed *homo* nominat compositum ex anima et corpore; raptus etiam differt à morte. Videtur ergo quòd ipse sciverit animam non fuisse per mortem à corpore separatam, præsertim quia hoc communiter à doctoribus ponitur.

2. Præterea, ex eisdem Apostoli verbis patet quòd ipse scivit quò raptus fuerit, quia « in tertium cœlum. » Sed ex hoc sequitur quòd sciverit utrùm fuerit in corpore vel non, quia si scivit tertium cœlum esse aliquid corporeum, consequens est quòd sciverit animam suam non esse à corpore separatam, quia visio rei corporeæ non potest fieri nisi per corpus. Ergo videtur quòd non omnino ignoraverit an anima fuerit à corpore separata.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 28), « ipse in raptu vidit illâ visione Deum quâ vident sancti in patria. » Sed sancti ex hoc quòd vident Deum,

(1) De his etiam qu. 13, de verit., art. 5; et II. *Cor.*, XII, lect. 1.

de la vue de Dieu, ils savent si leurs ames sont séparées de leurs corps. Saint Paul dut donc le savoir aussi.

Mais l'Apôtre dit au contraire, II. *Corinth.*, XII : « Fut-ce en son corps ou hors du corps, je ne sais, Dieu le sait. »

(Conclusion. — Quand saint Paul fut ravi au troisième ciel, il ignora si son ame étoit alors unie ou séparée du corps.)

Nous ne pouvons découvrir la vérité sur cette question que par les paroles mêmes de l'Apôtre. Or, il déclare qu'il sut une chose, c'est-à-dire, « qu'il avoit été ravi jusqu'au troisième ciel, » mais il ajoute qu'il ignore « si ce fut en son corps ou hors du corps. » On peut entendre ces mots de deux façons. Signifient-ils qu'il ignoroit si son ame étoit encore unie à son corps où si elle en étoit entièrement séparée? ou bien signifient-ils qu'il ignoroit si son corps fut ravi avec son ame jusqu'au troisième ciel, ou si l'ame seule fut ravie, comme il arriva à Ezechiel, quand « il fut conduit à Jérusalem dans une vision de Dieu? » Voilà ce qu'il nous faut rechercher (1). Saint Jérôme rapporte, dans son prologue sur Daniel, que ce dernier sentiment fut soutenu par un juif qui disoit : « Notre apôtre n'osa point affirmer si ce fut avec son corps ou sans son corps. » Mais saint Augustin réprouve ce sentiment, *ibid.*, par cette raison que l'Apôtre dit avoir su qu'il avoit été ravi jusq'au troisième ciel. Il savoit donc que c'étoit véritablement le troisième ciel, et non une similitude imaginaire

(1) Précisons les deux opinions entre lesquelles notre saint auteur va faire un choix. Selon les uns, saint Paul a voulu dire qu'il ignoroit si son corps fut ravi avec son ame, ou si son ame fut ravie seule. Selon d'autres, et c'est le sentiment qu'embrasse saint Thomas après saint Augustin, saint Paul savoit parfaitement que son ame seule avoit été ravie, mais il ignoroit si en ce moment-là son ame étoit encore unie à son corps comme forme, ou si elle en étoit séparée par une mort passagère. La première opinion n'est pas soutenable, comme saint Thomas va le prouver; et je ferai remarquer à ce sujet une erreur de la Bible de Sacy où on lit : « Si ce fut *avec* son corps ou *sans* son corps, je n'en sais rien, Dieu le sait; » ce qui fait porter le doute sur un point que saint Paul ne pouvoit ignorer. Il falloit traduire littéralement : « Si ce fut *en* son corps ou *hors* du corps; » *sive in corpore, sive extra corpus;* ce qui exprime bien l'état de la question, à savoir si l'ame étoit encore en son corps, c'est-à-dire si elle lui étoit encore unie comme forme; ou si elle étoit alors hors du corps, c'est-à-

---

sciunt an animæ eorum sint à corporibus separatæ. Ergo et Paulus hoc scivit.

Sed contra est, quod dicitur II. *ad Cor.*, XII : « Sive in corpore sive extra corpus, nescio, Deus scit. »

(Conclusio. — Ignoravit Paulus, cùm raptus fuit in tertium cœlum, num anima ejus tunc fuerit corpori conjuncta, an à corpore separata.)

Respondeo dicendum, quòd hujusmodi quæstionis veritatem accipere oportet ex ipsis Apostoli verbis, quibus dicit se aliquid scire, scilicet « se raptum esse usque ad tertium cœlum ; » et aliquid nescire, scilicet « utrùm in corpore, an extra corpus. » Quod quidem potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut hoc quod dicitur, « sive in corpore, sive extra corpus, » non referatur ad ipsum *esse* hominis rapti, quasi ignoraverit an anima ejus esset in corpore an non, sed ad modum raptûs, ut scilicet ignoraverit an corpus ejus fuerit simul raptum cum anima in tertium cœlum, vel non, sed solùm anima, sicut *Ezech.*, VIII, dicitur quòd « adductus est in visionibus Dei in Hierusalem. » Et hunc intellectum fuisse cujusdam Judæi exprimit Hieronymus in Prologo *super Dan.*, ubi dicit : « Denique et apostolum nostrum (scilicet dicebat Judæus) non fuisse ausum affirmare se in corpore sive extra corpus, nescio. » Sed hunc sensum reprobat Augustinus, XII. *Super Genes. ad lit.* (ut suprà), per hoc quòd Apostolus dicit scivisse se esse raptum usque ad tertium cœlum. Sciebat ergo verum esse

du troisième ciel. Car s'il eût donné ce nom à une image, un fantôme, il eût pu dire de la même manière qu'il avoit été ravi en son corps, appelant corps cette apparence fantastique par laquelle nous nous voyons dans les songes. Puis donc qu'il savoit que c'étoit véritablement le troisième ciel, il dut savoir aussi si ce lieu est spirituel ou corporel. Dans le premier cas, c'est-à-dire si le troisième ciel est quelque chose de spirituel, d'incorporel, son corps n'y put être ravi; dans le second cas, c'est-à-dire si ce lieu est corporel, son ame n'y put être ravie sans son corps, à moins qu'elle n'en fût séparée (1). Il faut donc entendre les paroles de saint Paul dans un autre sens; car l'on ne peut douter qu'il ne sût qu'il avoit été ravi dans son ame, et non dans son corps. Ce qu'il ignora, ce fut quels rapports son ame avoit alors avec son corps, c'est-à-dire si elle en fut momentanément séparée, ou si elle lui étoit encore unie. Il y a eu sur ce point divers sentiments. Selon les uns, l'Apôtre sut que son ame étoit unie à son corps comme forme, mais il ignora s'il y avoit eu aliénation des sens, ou même s'il y avoit eu abstraction des opérations de l'ame végétative. Or, on ne sauroit penser que l'ignorance de saint Paul ait porté sur ces deux derniers points; car il ne pouvoit douter qu'il n'y eût eu aliénation des sens, puisqu'il savoit qu'il y avoit eu ravissement; et

dire si elle en étoit entièrement séparée. Saint Paul, dit, il est vrai : « Je sais un homme, » *scio hominum :* mais on va voir qu'il donne ce nom, comme on le fait souvent, à la partie la plus noble de l'homme, qui est l'ame, et que c'est de l'ame seule qu'il veut parler.

(1) Saint Thomas en discutant les deux hypothèses que l'on peut faire d'après la nature du troisième ciel, ne revient pas sur l'opinion qu'il a émise à ce sujet et que nous avons rappelée dans une note précédente, à savoir que ce ciel est le plus noble des corps, *supremum corporum,* c'est-à-dire un corps spirituel; mais il prouve que quel que soit le sentiment que l'on adopte, que l'on en fasse un ciel spirituel ou un ciel corporel, saint Paul par là même qu'il sut que c'étoit vraiment le troisième ciel, et non un ciel imaginaire, dut savoir aussi que son ame seule y avoit été ravie. Car si l'on veut que ce ciel soit spirituel, il est évident que le corps n'y pouvoit être ravi. Si l'on veut au contraire qu'il soit corporel, l'ame n'y put être ravie sans le corps, à moins qu'elle n'en fût séparée par la mort. Voilà ce que saint Paul sut, puisqu'il affirme que c'étoit le troisième ciel; et par conséquent il ne put ignorer s'il fut ravi avec son corps ou sans son corps. Sur quoi donc portoit son doute? Evidemment sur ceci, à savoir s'il étoit simplement aliéné des sens, c'est-à-dire si son ame étoit encore unie à son corps comme forme, ou s'il étoit mort en ce moment, c'est-à-dire si l'ame étoit entièrement séparée du corps. C'est la seule chose que saint Paul pouvoit ignorer, la nature du troisième ciel lui faisant connoître toutes les autres.

---

tertium cœlum id in quod raptus fuit, et non similitudinem imaginariam tertii cœli; alioquin si *tertium cœlum* nominavit phantasma tertii cœli, pari ratione dicere potuit se in corpore raptum, nominans *corpus* proprii corporis phantasma, quale apparet in somniis. Si autem sciebat esse verè tertium cœlum, sciebat ergo aut esse aliquid spirituale et incorporeum, et sic non poterat corpus ejus illuc rapi; aut esse aliquid corporeum, et sic anima non posset illuc sine corpore rapi, nisi separaretur à corpore. Et ideo oportet secundùm alium sensum intelligere ut scilicet Apostolus sciverit quòd fuerit raptus secundùm animam, et non secundùm corpus, nesciverit tamen qualiter se haberet anima ad corpus, utrùm scilicet fuerit sine corpore, vel non. Sed circa hoc diversimodè aliqui loquuntur. Quidam enim dicunt quòd Apostolus scivit quòd anima sua erat corpori unita ut forma, sed nescivit utrùm esset passus alienationem à sensibus, vel etiam utrùm esset facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis. Sed quòd fuerit facta abstractio à sensibus, hoc non potuit ignorare, ex quo scivit se raptum. Quòd autem

quant à l'abstraction des opérations de l'ame végétative, c'étoit une question trop peu importante pour qu'il en fît une mention si expresse et si inquiète (1). Il reste donc avéré que saint Paul ignora si son ame étoit restée unie à son corps comme forme, ou si elle en avoit été séparée par la mort. D'autres accordent ceci, et disent que l'Apôtre n'y fit pas attention pendant son ravissement, parce que son esprit étoit tout absorbé en Dieu, mais qu'il s'en aperçut ensuite en faisant réflexion sur ce qu'il avoit vu. Mais ce sentiment est encore opposé aux paroles de l'Apôtre, qui distingue formellement le passé du futur. Il dit au présent qu'il sait avoir été ravi il y a quatorze ans, et qu'il ignore présentement si ce fut en son corps ou hors du corps. On est donc forcé de conclure qu'il ignora, et avant et après, si son âme avoit été séparée du corps. C'est, au reste, le sentiment de saint Augustin, qui, après un long examen de cette question, conclut ainsi, *Sup. Genes. ad lit.*, XII, 8 : « Il reste donc peut-être à penser que saint Paul ignora, quand il fut ravi au troisième ciel, si son ame avoit été en son corps comme elle est dans un corps vivant, soit éveillé, soit endormi, soit aliéné des sens pendant l'extase, ou si elle sortit entièrement du corps de façon que le corps fût privé de vie. »

Je réponds aux arguments : 1° On donne quelquefois par synecdoche le nom d'homme à une partie de l'homme, et principalement à l'ame qui en est la partie la plus éminente. Au reste, ce mot peut s'appliquer ici à saint Paul tel qu'il étoit quatorze ans après son ravissement et non tel qu'il fut pendant son ravissement. L'Apôtre dit, en effet, *Scio hominem,* et non pas, *scio raptum hominem.* Il n'y a même rien qui empêcheroit d'appeler ravissement une mort passagère causée par la puissance

(1) Saint Paul ordinairement si concis dans son style, qu'il semble écrire pour des intelligences angéliques plutôt qu'humaines, exprime deux fois son doute, et toujours dans les mêmes termes. « Je connois un homme en Jésus-Christ, qui fut ravi il y a quatorze ans (si ce fut en son corps ou hors du corps, je ne sais, Dieu le sait), qui fut ravi jusqu'au troisième

---

fuerit facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis, non erat tantum aliquid, ut de hoc oporteret tam sollicitam fieri mentionem. Unde relinquitur quòd nescivit Apostolus utrùm anima ejus fuerit conjuncta corpori ut forma, vel à corpore separata per mortem. Quidam autem hoc concedentes, dicunt quòd Apostolus tunc non perpendit quando rapiebatur, quia tota ejus intentio conversa erat in Deum, sed postmodum percepit, considerans ea quæ viderat. Sed hoc etiam contrariatur verbis Apostoli, qui distinguit in verbis suis præteritum à futuro; dicit enim in præsenti se scire quòd fuit raptus ante annos quatuordecim, et se in præsenti nescire utrùm in corpore fuerit vel extra corpus. Et ideo dicendum est quòd et priùs et postea nescivit utrùm ejus anima fuerit à corpore separata. Unde Augustinus dicit, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 8), post longam inquisitionem concludens : « Restat ergo fortassè ut hoc ipsum eum ignorasse intelligamus, utrùm quando in tertium cœlum raptus est, in corpore fuerit anima, quomodo est anima in corpore, cùm corpus vivere dicitur (sive vigilantis, sive dormientis, sive in extasi à sensibus corporis alienati), an omnino de corpore exierit, ut mortuum corpus jaceret. »

Ad primum ergo dicendum, quòd per synecdochen quandoque pars hominis *homo* nominatur, et præcipuè anima quæ est pars hominis eminentior. Quamvis etiam possit intelligi eum quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem, quando raptus fuit, sed post annos quatuordecim; unde dicit : « Scio hominem, » non dicit, « scio raptum hominem. » Nihil etiam prohiberet mortem divinitus procuratam *raptum*

divine. Aussi saint Augustin dit-il *Super Genes. ad lit.*, XII, 3 : « Lorsque l'Apôtre doute, qui de nous oseroit affirmer quelque chose? » On ne peut donc parler ici que par conjecture, et non d'une manière certaine.

2° L'Apôtre sut sans doute si le troisième ciel étoit incorporel, ou si ce qu'il y vit étoit quelque chose d'incorporel; car son intellect put s'en rendre compte, quand même l'ame n'eût point été séparée du corps.

3° La vision de saint Paul fut semblable à celle des bienheureux quant à l'objet, qui étoit l'essence divine; mais elle en différa quant à la manière, car il ne vit point Dieu aussi parfaitement que les saints qui sont dans la patrie. C'est pourquoi saint Augustin disoit, *Super Genes. ad lit.*, XII, 36 : « Quoique saint Paul ait été ravi au troisième ciel dans une aliénation des sens, il n'eut pas une connoissance des choses aussi pleine et aussi parfaite que l'ont les anges, parce qu'il ignoroit si c'étoit en son corps ou hors du corps; mais il n'en sera pas ainsi après la résurrection, lorsque les corps auront été revêtus d'immortalité. »

ciel. Et je sais que cet homme (si ce fut en son corps ou hors du corps, je ne sais, Dieu le sait), fut ravi dans le Paradis. » I. *Corinth.*, XII, 2 et 3. On voit qu'en se servant du mot *homme*, il craint de n'être point exact, ne sachant si son ame méritoit encore ce nom, étant unie comme forme à son corps, ou si elle n'étoit plus simplement qu'une ame comme celle des morts.

dici; et sic Augustinus dicit, XII. *Super Gen. ad lit.* (cap. 3) : « Dubitante inde Apostolo, quis nostrûm inde certus esse audeat? » Unde qui super hoc loquuntur, magis conjecturaliter quàm per certitudinem loquuntur.

Ad secundum dicendum, quòd Apostolus scivit vel illud cœlum esse quid incorporeum, vel aliquid incorporeum à se visum in illo cœlo, cùm hoc potuerit fieri per intellectum ejus, etiamsi anima ejus non esset à corpore separata.

Ad tertium dicendum, quòd visio Pauli in raptu quantum ad aliquid fuit similis visioni beatorum (scilicet quantum ad id quod videbatur), et quantum ad aliquid dissimilis (scilicet quantum ad modum videndi), quia non ità perfectè vidit sicut sancti qui sunt in patria. Unde Augustinus dicit, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 36) : « Quamvis abrepto Apostolo à carnis sensibus in tertium cœlum, hoc defuit ad plenam perfectamque cognitionem rerum quæ angelis inest, quòd sive in corpore sive extra corpus esset, nesciebat; hoc utique non deerit receptis corporibus in resurrectione mortuorum, cùm corruptibile hoc induet incorruptionem. »

QUESTION CLXXVI.

Des graces gratuites qui concernent le langage, et d'abord de la grace ou du don des langues (1).

Traitons maintenant des graces gratuites qui se rapportent au langage. Et premièrement, de la grace ou du don des langues. Secondement, de la grace de parler avec sagesse ou avec science.

Nous examinerons : 1° Si par le don des langues l'homme acquiert la faculté de parler toutes les langues; 2° Quels rapports a ce don avec la grace de prophétie.

ARTICLE I.

Ceux qui reçoivent le don des langues, parloient-ils toutes les langues?

Il paroît que ceux qui recevoient le don des langues, ne parloient pas toutes les langues. 1° La puissance divine, quand elle accorde quelque chose, donne ce qu'il y a de meilleur; c'est ainsi que Notre-Seigneur changea l'eau en un vin excellent, *Joan.*, II. Or, ceux qui eurent le don des langues, parloient mieux dans leur langue propre. On lit, en effet, dans la Glose, *ad Hebr.*, I : « Il ne faut pas s'étonner que l'Epître aux Hébreux soit écrite avec plus d'éloquence que les autres; car on est naturellement plus éloquent dans sa langue propre que dans une langue étrangère. Or, saint Paul écrivit ses autres épîtres en grec, tandis qu'il écrivit celle-ci en Hébreu. » Les apôtres n'avoient donc point la connoissance parfaite de toutes les langues.

(1) Nous venons de voir tout ce qui concerne la révélation prophétique en elle-même. Nous arrivons maintenant à la seconde partie de ce traité, qui comprend l'énonciation ou la publi-

---

QUÆSTIO CLXXVI.

De gratiis gratis datis quæ pertinent ad locutionem, et primo de gratia linguarum, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de gratiis gratis datis, quæ pertinent ad locutionem. Et primò, de gratia linguarum. Secundò, de gratia sermonis sapientiæ seu scientiæ.

Circa primum quæruntur duo : 1° Utrùm per gratiam linguarum homo adipiscatur scientiam omnium linguarum. 2° De comparatione hujus doni ad gratiam prophetiæ.

ARTICULUS I.

Utrùm illi qui consequebantur donum linguarum, loquebantur omnibus linguis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod illi qui consequebantur donum linguarum, non loquebantur omnibus linguis. Illud enim quod divina virtute aliquibus conceditur, optimum est in suo genere; sicut Dominus aquam convertit in vinum bonum, sicut dicitur *Joan.*, II. Sed illi qui habuerunt donum linguarum, meliùs loquebantur in propria lingua. Dicit enim Glossa *ad Hebr.*, I : « Non esse mirandum quòd epistola ad Hebræos majore elucet facundiâ quàm aliæ; cum naturale sit unicuique plus in sua quàm in aliena lingua valere. Cæteras enim epistolas Apostolus peregrino (id est, græco) sermone composuit; hanc autem scripsit hebraicâ linguâ. » Non ergo per gratiam gratis datam Apostoli acceperunt scientiam omnium linguarum.

2° La nature fait toujours tout avec économie, et plus encore Dieu qui met dans ses œuvres un ordre souverain. Or, Dieu pouvoit faire qu'en parlant une seule langue, ses disciples fussent compris par tous ceux qui les écoutoient. On lit en effet dans les Actes des Apôtres, II : « Chacun les entendoit parler dans sa langue ; » sur quoi la Glose ajoute, « qu'ils parloient toutes les langues, ou qu'en s'exprimant dans la leur, c'est-à-dire en hébreu, ils étoient compris par tous, comme s'ils eussent parlé dans la langue de chacun d'eux. » Ils n'eurent donc point le don de parler toutes les langues.

3° Toutes les graces découlent de Notre-Seigneur en son corps, qui est l'Eglise, selon cette parole de saint Jean, I : « Nous avons tous reçu de sa plénitude. » Or, nous ne voyons pas que Notre-Seigneur ait parlé plus d'une langue, ainsi que les fidèles de ce temps. Ses disciples ne reçurent donc pas le don de parler toutes les langues.

Mais nous lisons au contraire dans les Actes des Apôtres, II, 4 : « Ils furent tous remplis du Saint-Esprit, et ils commencèrent à parler diverses langues, selon que le Saint-Esprit leur dounoit de les parler (1). » Sur quoi saint Grégoire ajoute dans la Glose, « que le Saint-Esprit apparut sur les disciples en forme de langues de feu, et qu'il leur donna la connoissance de toutes les langues. »

(Conclusion. — Les disciples de Notre-Seigneur ayant été choisis pour prêcher l'Evangile dans le monde entier, reçurent de Dieu la connois-

cation de la prophétie, soit par le don des langues, soit par la grace du discours. On se rappelle que la troisième partie est la confirmation de la prophétie par les miracles.

(1) « Or, il y avoit à Jérusalem des Juifs religieux de toutes les nations qui sont sous le ciel. Après donc que ce bruit se fut répandu, il s'en assembla un grand nombre, et ils furent fort surpris de ce que chacun d'eux les entendoit parler en sa langue. Ils en étoient tous hors d'eux-mêmes ; et dans cet étonnement, ils s'entredisoient : Ces gens-là qui parlent ne sont-ils pas tous Galiléens? Comment donc les entendons-nous parler chacun la langue de notre pays? Parthes, Mèdes, Elamites, ceux d'entre nous qui habitent la Mésopotamie, la Judée, la Cappadoce, le Pont et l'Asie, la Phrygie et la Pamphilie, l'Egypte et cette partie de la Lybie qui est proche de Cyrène, et ceux qui sont venus de Rome, Juifs aussi et Prosélytes, Crétois, Arabes, nous les entendons parler chacun en notre langue des merveilles de Dieu. » *Act.*, II, 5-11.

2. Præterea, « natura non facit per multa quod potest fieri per unum ; » et multò minùs Deus, qui ordinatiùs quàm natura operatur. Sed poterat Deus facere ut unam linguam loquentes ejus discipuli ab omnibus intelligerentur. Unde super illud *Act.*, II : « Audiebat unusquisque linguâ suâ illos loquentes, » dicit Glossa quòd « linguis omnibus loquebantur, vel suâ (id est, hebraicâ) linguâ loquentes ab omnibus intelligebantur, ac si propriis singulorum loquerentur. » Ergo videtur quòd non habuerunt scientiam loquendi omnibus linguis.

3. Præterea, omnes gratiæ derivantur à Christo in corpus ejus, quod est Ecclesia ; secundùm illud *Joan.*, I : « De plenitudine ejus omnes accepimus. » Sed Christus non legitur fuisse locutus nisi unâ linguâ, nec etiam nunc fideles singuli nisi unâ linguâ loquuntur. Ergo videtur quòd discipuli Christi non acceperunt ad hoc gratiam ut omnibus linguis loquerentur.

Sed contra est, quod dicitur *Act.*, II : quòd « repleti sunt omnes Spiritu sancto, et cœperunt loqui variis linguis prout Spiritus sanctus dabat eloqui illis ; » ubi dicit Glossa Gregorii quòd « Spiritus sanctus super discipulos in igneis linguis apparuit, et eis omnium linguarum scientia dedit. »

(Conclusio. — Christi discipuli, cùm ad prædicandum Evangelium per universum ter-

sance de toutes les langues, afin que ceux qui devoient enseigner tous les autres, n'eussent pas besoin d'être instruits eux-mêmes.)

Les premiers disciples de Notre-Seigneur avoient été élus pour annoncer l'Evangile à tout l'univers, selon cette parole de saint Matthieu, *ult.* : « Allez, enseignez toutes les nations. » Or, il n'étoit point convenable que ceux qui avoient reçu la mission d'instruire les autres, eussent besoin d'apprendre eux-mêmes comment ils leur parleroient, ou de quelle manière ils s'en feroient entendre; d'autant plus qu'ils n'appartenoient qu'à une seule nation, la nation juive, ainsi que l'avoit prédit Isaïe, XXVII : « Ceux qui sortent de Jacob avec ardeur, rempliront de la semence de leur parole la face du monde. » Comme ils étoient pauvres et sans puissance, ils n'eussent pas facilement d'abord trouvé des interprètes qui rendissent fidèlement leurs discours, surtout parmi les gentils auxquels ils devoient prêcher le royaume de Dieu. Il étoit donc nécessaire que Dieu y pourvût en leur accordant le don des langues, afin que si la diversité des langues s'étoit introduite dans le monde lorsque les nations commençoient à décliner vers l'idolâtrie, le don de les parler toutes servît à ramener les peuples au culte du vrai Dieu (1).

Je réponds aux arguments : 1° Comme « la manifestation de l'Esprit-Saint se fait pour l'utilité, » I. *Corinth.*, XII, il suffisoit que saint Paul et les autres apôtres connussent assez les langues des gentils pour leur prêcher la foi; mais il n'étoit pas nécessaire qu'ils pussent les parler avec l'élégance que donne l'étude. C'est pourquoi saint Paul écrivoit mieux dans sa langue, que dans celle des nations étrangères. C'est ainsi que dans les

(1) Saint Grégoire fait la même remarque : « L'unité du langage se perdit quand les hommes s'efforcèrent d'élever une tour contre Dieu; mais elle se retrouva en ceux qui craignoient le Seigneur avec humilité. » Saint Augustin dit également : « L'esprit d'orgueil a divisé les langues; l'Esprit saint les a réunies. »

---

rarum orbem electi fuerint, ne ipsi alios docturi ab aliis essent docendi; cognitione omnium linguarum divinitùs fuerunt instruendi.)

Respondeo dicendùm, quòd primi discipuli Christi ad hoc fuerunt ab ipso electi, ut per universum orbem discurrentes, fidem ejus ubique prædicarent; secundùm illud *Matth.*, ult. : « Euntes docete omnes gentes. » Non autem erat conveniens ut qui mittebantur ad alios instruendos, indigerent ab aliis instrui qualiter aliis loquerentur, vel qualiter quæ alii loquerentur intelligerent. Præsertim quia isti qui mittebantur, erant unius gentis, scilicet Judææ, secundùm illud *Isai.*, XXVII : « Qui egrediuntur impetu à Jacob, implebunt faciem orbis semine. » Illi etiam qui mittebantur, pauperes et impotentes erant; nec de facili à principio reperissent qui eorum verba aliis fideliter interpretarentur, vel verba aliorum eis exponerent maximè quia ad infideles mittebantur. Et ideo necessarium fuit ut super hoc eis divinitus provideretur per donum linguarum; ut sicut gentibus ad idololatriam declinantibus, introducta est diversitas linguarum (sicut dicitur *Genes.*, XI), ita etiam quando erant gentes ad cultum unius Dei revocandæ, contra hujusmodi diversitatem remedium adhiberetur per donum linguarum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dicitur I. *ad Cor.*, XII : « Manifestatio spiritûs datur ad utilitatem. » Et ideo sufficienter et Paulus et alii Apostoli fuerunt instructi divinitus in linguis omnium gentium, quantum requirebatur ad fidei doctrinam. Sed quantum ad quædam quæ superadduntur humana arte ad ornatum et elegantiam locutionis, Apostolus instructus erat in propria lingua, non autem in aliena. Sicut etiam in sapientia et scientia

sciences ils apprirent divinement ce qui suffisoit à l'enseignement de la foi, mais non tout ce qu'elles renferment, comme les conclusions de l'arithmétique et de la géométrie.

2° Quoique Dieu pouvoit faire également, ou qu'en parlant une seule langue ils fussent compris de tous, ou qu'ils connussent toutes les langues, ce dernier moyen étoit cependant le plus convenable en ce qu'il leur permettoit non-seulement d'instruire, mais d'entendre ce qu'on leur disoit. Au reste, pour que tous les auditeurs comprissent ce qu'ils prêchoient dans une seule langue, il eût fallu, ou que l'intelligence leur en fût donnée, ou que les sons parvinssent à leurs oreilles autrement qu'ils n'avoient été proférés, ce qui eût été une sorte d'illusion. C'est pourquoi la Glose dit, *Act.* II, que « Dieu, par un plus grand miracle, donna à ses apôtres la connoissance de toutes les langues; » et nous lisons, en effet, dans saint Paul, I. *Corinth.*, XIV : « Je remercie le Seigneur de ce que je parle la langue de chacun de vous. »

3° Notre-Seigneur ne devoit prêcher lui-même qu'à une seule nation, qui étoit la nation juive. Il n'eut donc pas occasion de parler toutes les langues; mais on ne sauroit douter qu'il ne les connût toutes d'une manière très-parfaite. C'est pourquoi saint Augustin dit, *super Joan.*, *tract.* XXXII : « Lorsqu'on reçoit maintenant le Saint-Esprit, on ne reçoit plus en même temps le don des langues, parce que l'Eglise, en qui le Saint-Esprit nous est donné, les parle toutes. »

---

fuerunt sufficienter instructi, quantum requirebat doctrina fidei, non autem quantum ad omnia quæ per scientiam acquisitam cognoscuntur; putà de conclusionibus Arithmeticæ vel Geometriæ.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis utrumque fieri potuisset, scilicet quòd per unam linguam loquentes ab omnibus intelligerentur, aut quòd omnibus linguis loquerentur, tamen convenientius fuit quòd ipsi omnibus linguis loquerentur, quia hoc pertinebat ad perfectionem scientiæ ipsorum, per quam non solùm loqui sed intelligere poterant quæ ab aliis dicebantur. Si autem omnes unam eorum linguam intellexissent, hoc vel fuisset per scientiam illorum qui eos loquentes intelligerent, vel fuisset quasi quædam illusio; dum aliorum verba aliter ad eorum aures perferrentur, quàm ipsi ea proferrent. Et ideo Glossa dicit *Act.*, II, quòd « majori miraculo factum est quòd ipsi omnium linguarum generibus loquerentur. » Et Paulus dicit *ad Corinth.*, XIV : Gratias ago Deo quòd omnium vestrûm linguâ loquor. »

Ad tertium dicendum, quòd Christus in propria persona uni soli genti prædicaturus erat, scilicet Judæis. Et ideo quamvis ipse absque dubio haberet perfectissimè scientiam omnium linguarum, non tamen oportuit quòd omnibus linguis loqueretur. Ideo autem ut Augustinus dicit *super Joan.* (Tract. XXXII) : « Cùm et modò Spiritus sanctus accipiatur, nemo loquitur linguis omnium gentium, quia jam ipsa Ecclesia linguis omnium gentium loquitur; in qua qui non est, non accipit Spiritum sanctum. »

ARTICLE II.

Le don des langues est-il plus excellent que la grace de la prophétie?

Il paroît que le don des langues est plus excellent que la grace de la prophétie. 1° Selon le Philosophe, « les dons sont en proportion de ceux à qui ils sont faits. » Or le don des langues appartient au nouveau Testament, comme le dit la prose de la Pentecôte : « Aujourd'hui Notre-Seigneur a fait à ses apôtres un don extraordinaire et inouï dans tous les siècles (1). » La prophétie au contraire appartient davantage à l'ancien Testament, selon cette parole de saint Paul, *Heb.*, I : « Dieu ayant parlé autrefois à nos pères en divers temps et en diverses manières par les prophètes. » Le don des langues l'emporte donc sur celui de prophétie.

2° Ce qui a Dieu pour but vaut mieux que ce qui tend aux hommes. Or le don des langues a Dieu pour but, tandis que la prophétie s'adresse aux hommes, selon cette parole de saint Paul, I. *Cor.*, XIV, 2 : « Celui qui parle une langue ne parle pas aux hommes, mais à Dieu; au lieu que celui qui prophétise parle aux hommes pour leur édification. » Le don des langues l'emporte donc sur celui de prophétie.

3° Le don des langues est permanent en celui qui le reçoit, et l'on peut s'en servir à son gré, ce qui fait dire à saint Paul, I. *Cor.*, XIV : « Je remercie Dieu de ce que je parle toutes les langues que vous parlez. » Il n'en est pas ainsi, au contraire, du don de prophétie. Celui-ci est donc inférieur au premier.

(1) Cette prose ou séquence de la Pentecôte avoit, dit-on, pour auteur notre pieux roi Robert. C'est, au moins, l'opinion de Guillaume de Nangis, de Paul Emile, de Robert Gaguin, de Trithème, et de plusieure autres auteurs, comme le rapporte Etienne Duranti, président de Toulouse, dans son second livre des Rites de l'Eglise catholique. On lui a substitué la prose *Veni Sancte Spiritus;* mais il paroît que les Frères prêcheurs l'ont conservée.

ARTICULUS II.

Utrùm donum linguarum sit excellentius quàm gratia prophetiæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd donum linguarum sit excellentius quàm gratia prophetiæ. « Quæ enim sunt melioribus propria, videntur esse meliora, » secundùm Philosophum in III. *Topic.* Sed donum linguarum est proprium novi Testamenti : unde cantatur in Sequentia Pentecostes : « Ipse hodie Apostolos Christi donans munere insolito, et cunctis inaudito sæculis. » Prophetia autem magis competit veteri Testamento, secundùm illud *ad Hebr.*, I : « Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis. » Ergo videtur quòd donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiæ.

2. Præterea, illud per quod ordinamur ad Deum, videtur excellentius esse eo per quod ordinamur ad homines. Sed per donum linguarum homo ordinatur ad Deum, per prophetiam autem ad homines. Dicitur enim I. *ad Corinth.*, XIV : « Qui loquitur linguâ, non hominibus loquitur sed Deo : qui autem prophetat, hominibus loquitur ad ædificationem. » Ergo videtur quòd donum linguarum fit excellentius quàm donum prophetiæ.

3. Præterea, donum linguarum habitualiter permanet in habente ipsum; et homo habet in potestate uti eo cùm voluerit : unde dicitur I. *ad Cor.*, XIV : « Gratias ago Deo meo quòd omnium vestrûm linguâ loquor. » Non autem sic est de dono prophetiæ; ut supra dictum est (qu. 171, art. 2). Ergo donum linguarum videtur esse excellentius quàm donum prophetiæ.

4° L'interprétation des discours est renfermée dans la prophétie, parce que les saintes Ecritures doivent être expliquées dans le même esprit où elles ont été écrites. Or, saint Paul place l'interprétation des discours après le don des langues. Ce don est donc plus excellent que celui de prophétie, au moins sous quelque rapport.

Mais l'Apôtre dit au contraire, I. *Cor.*, XIV : « Celui qui prophétise est plus grand que celui qui parle les langues. »

(Conclusion. — Le don de prophétie l'emporte sur le don des langues.)

Le don de prophétie l'emporte sur celui des langues pour trois motifs. Le premier est que le don des langues se rapporte à des sons ou des mots qui sont les signes de quelque vérité intellectuelle, comme les images ou fantômes qui apparoissent dans la vision imaginaire. Aussi saint Augustin compare-t-il le don des langues à cette sorte de vision, *super Genes. ad lit.*, XII, 8. Le don de prophétie consiste au contraire dans une illumination de l'esprit qui lui révèle quelque vérité intellectuelle. D'où il est évident que la prophétie surpasse le don des langues considéré en soi, de toute la différence qu'il y a entre l'illumination prophétique et la vision imaginaire. Le second motif est que la prophétie fait connoître les choses mêmes, ce qui est plus noble que de connoître des mots, comme le fait le don des langues. Le troisième consiste dans l'utilité de la prophétie, qui dépasse celle du don des langues, ce que saint Paul prouve de trois façons, I. *Cor.*, XIV. Il montre d'abord que la prophétie sert plus à l'édification de l'Eglise, tandis que celui qui parle les langues ne sert à rien, à moins qu'on n'explique ce qu'il dit. De plus, ce don ne seroit même d'aucune utilité à celui qui le reçoit, s'il n'avoit en même temps une lumière qui lui fasse comprendre ses paroles, ce qui se rapporte au don

---

4. Præterea, interpretatio sermonum videtur contineri sub prophetia; quia Scripturæ eodem spiritu exponuntur quo sunt editæ. Sed interpretatio sermonum I. *ad Cor.*, XII, ponitur post genera linguarum. Ergo videtur quòd donum linguarum sit excellentius quàm donum prophetiæ, maximè quantum ad aliquam ejus partem.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit I. *ad Cor.*, XIV : « Major est qui prophetat, quàm qui loquitur linguis. »

(Conclusio. — Prophetiæ donum potius et excellentius est dono linguarum.)

Respondeo dicendum, quòd donum prophetiæ excedit donum linguarum tripliciter. Primò quidem, quia donum linguarum refertur ad diversas voces proferendas, quæ sunt signa alicujus intelligibilis veritatis; cujus etiam signa sunt quædam ipsa phantasmata, quæ secundùm imaginariam visionem apparent : unde et Augustinus XII. *Super Genes. ad literam* (cap. 8), comparat donum linguarum visioni imaginariæ. Dictum est autem supra (qu. 173, art. 2), quòd donum prophetiæ consistit in ipsa illuminatione mentis ad cognoscendam intelligibilem veritatem : unde sicut prophetica illuminatio excellentior est quam imaginaria visio, ut supra habitum est (qu. 174, art. 2), ita etiam excellentior est prophetia quàm donum linguarum, secundùm se consideratum. Secundò, quia donum prophetiæ pertinet ad rerum notitiam, quæ est nobilior quàm notitia vocum, ad quam pertinet donum linguarum. Tertiò, quia donum prophetiæ est utilius. Et hoc quidem probat Apostolus I. *ad Cor.*, XIV, tripliciter. Primò quidem, quia prophetia est utilior ad ædificationem Ecclesiæ, ad quam qui loquitur linguis nihil prodest, nisi expositio subsequatur. Secundò, quantum ad ipsum loquentem, qui si acciperet ut loqueretur diversis linguis sine hoc quòd intelligeret (quod pertinet ad propheticum donum) mens ejus non

de prophétie. Enfin les infidèles, pour lesquels le don des langues est fait principalement, n'en retirent pas toujours une grande utilité, regardant comme fous ceux qui parlent ces langues ; et c'est ainsi que les Juifs disoient que les apôtres étoient ivres, *Act.*, II ; tandis que la prophétie convainc les plus incrédules en révélant les secrets de leur cœur (1).

Je réponds aux arguments : L'excellence de la prophétie consiste en ce qu'elle donne, avec la lumière intellectuelle, la vision imaginaire. Il appartient de même à la perfection des œuvres du Saint-Esprit, non-seulement de remplir l'esprit humain d'une lumière prophétique et d'éclairer son imagination par la vision imaginaire, comme cela avoit lieu dans l'ancien Testament, mais aussi d'agir extérieurement en instruisant la langue de l'homme à former les différents signes du langage. Or, cette perfection s'est trouvée accomplie dans le nouveau Testament, selon cette parole de saint Paul, I. *Cor.*, XIV, 26 : « L'un a le don des cantiques, l'autre celui de la science, un autre le don des langues, un autre celui des révélations, » c'est-à-dire le don de prophétie.

2° Le don de prophétie élève l'esprit de l'homme vers Dieu, ce qui est plus noble que de lui consacrer sa langue. Celui qui a reçu ce don des langues, « ne parle pas aux hommes, » pour leur instruction et leur utilité, mais pour la gloire de Dieu, dont il est seul compris (2); tandis que

(1) « Il est dit dans l'Ecriture : Je parlerai à ce peuple en des langues étrangères et inconnues; et après cela même ils ne m'entendront point, dit le Seigneur. Ainsi les langues sont un signe, non pour les fidèles, mais pour les infidèles; et le don de prophétie au contraire n'est pas pour les infidèles, mais pour les fidèles. Que si toute une Eglise étant assemblée en un lieu, tous parlent diverses langues, et que des ignorants ou des infidèles entrent dans cette assemblée, ne diront-ils pas que vous êtes des insensés? Mais si tous prophétisent, et qu'un infidèle ou un ignorant entre dans votre assemblée, tous le convainquent, tous le jugent : les secrets de son cœur sont découverts; de sorte que se prosternant le visage contre terre il adorera Dieu, rendant témoignage que Dieu est véritablement parmi vous. » I. *Corinth.*, XIV, 21-25.

(2) Il s'agit ici de ceux qui, dans les assemblées, parloient une langue inconnue aux fidèles qui les écoutoient. Dieu en retiroit de la gloire sans doute, parce que ce don prouvoit sa puissance ; mais les fidèles n'en retiroient aucune utilité ; à moins que le discours qu'ils venoient d'entendre, ne leur fût interprété. C'est pourquoi saint Paul dit : « Celui qui parle une langue,

---

ædificatur. Tertiò, quantum ad infideles, propter quos præcipuè videtur esse datum donum linguarum ; qui quidem fortè eos qui loquerentur linguis, reputarent insanos, sicut et Judæi reputaverunt *ebrios* Apostolos linguis loquentes, ut dicitur *Act.*, II. Per prophetiam autem infideles convincuntur manifestatis absconditis cordis sui (ut sup. qu. 171, art. 3).

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 174, art. 2), ad excellentiam prophetiæ pertinet quòd aliquis non solùm illuminetur intelligibili lumine, sed etiam percipiat imaginariam visionem : ita etiam ad perfectionem operationis Spiritus sancti pertinet quòd non solùm impleat mentem lumine prophetico et phantasiam imaginariâ visione (sicut erat in veteri Testamento) sed etiam exteriùs linguam erudiat ad varia signa locutionum proferenda. Quod totum fit in novo Testamento, secundùm illud I. *Cor.*, XIV : « Unusquisque vestrùm psalmum habet, doctrinam habet, linguam habet, apocalypsim (id est propheticam revelationem) habet. »

Ad secundum dicendum, quòd per donum prophetiæ homo ordinatur ad Deum secundùm mentem, quod est nobilius quàm ordinari ad eum secundùm linguam. Dicitur autem quòd ille qui loquitur linguâ, « non loquitur hominibus, » id est, ad intellectum hominum, vel utilitatem eorum ; sed ad intellectum solius

la prophétie a pour but et la gloire de Dieu et l'utilité du prochain. Elle est donc un don plus parfait.

3° La révélation prophétique comprend toutes les connoissances surnaturelles, de sorte que c'est en raison même de sa perfection et de l'imperfection de l'homme en cette vie, qu'on ne peut en jouir habituellement, mais seulement d'une manière transitoire. Le don des langues ne comprend au contraire qu'une connoissance particulière, celle des mots humains, et c'est pourquoi notre imperfection ne s'oppose pas à ce qu'on le possède parfaitement et habituellement.

4° L'interprétation des discours, ou des langues, rentre dans le don de prophétie, puisqu'elle consiste en une lumière qui éclaire l'esprit, qui lui fait comprendre et expliquer les obscurités qui se rencontrent dans les discours, soit par la difficulté des matières qui y sont traitées, soit par l'ignorance des mots dont l'orateur s'est servi, soit par l'étrangeté des images qu'il a employées. C'est ainsi que le roi dit à Daniel, V, 16 : « On m'a rapporté que tu pouvois expliquer les choses les plus obscures, et développer les plus embarrassées. » L'interprétation des discours l'emporte donc sur le don des langues, comme le prouvent ces paroles de saint Paul, I. *Cor.*, XIV, 5 : « Celui qui prophétise est préférable à celui qui parle les langues, à moins qu'il n'interprète ce qu'il dit. » Cependant l'Apôtre nomme l'interprétation des discours après le don des langues, parce qu'elle comprend l'explication des différentes langues que parloient les fidèles (1).

ne parle pas aux hommes, mais à Dieu, puisque personne ne l'entend, et qu'il parle en esprit des choses cachées, tandis que celui qui prophétise, parle aux hommes pour les édifier, les exhorter et les consoler... Que celui qui parle une langue, demande donc le don de l'interpréter. » I. *Corinth.*, XIV, 2, 3 et 13.

(1) L'interprétation des discours, *interpretatio sermonum*, est une sorte de révélation intellectuelle qui rentre dans la seconde classe des degrés de prophétie, camme nous l'avons marqué dans une note précédente; et c'est pourquoi saint Thomas n'en fait pas ici une mention spéciale. Cette grace avoit surtout pour but de rendre intelligibles aux fidèles les discours

---

Dei, et ad laudem ejus. Sed per prophetiam ordinatur aliquis et ad Deum et ad proximum : unde est perfectius donum.

Ad tertium dicendum, quòd revelatio prophetica se extendit ad omnia supernaturalia cognoscenda : unde ex ejus perfectione contingit quòd in statu imperfectionis hujus vitæ non potest haberi perfectè per modum habitûs, sed imperfectè per modum cujusdam passionis. Sed donum linguarum se extendit ad cognitionem quamdam particularem, scilicet vocum humanarum : et ideo non repugnat imperfectioni hujus vitæ quòd perfectè et habitualiter habeatur.

Ad quartum dicendum, quòd interpretatio sermonum potest reduci ad donum prophetiæ; in quantum scilicet mens illuminatur ad intelligendum et exponendum quæcumque sunt in sermonibus obscura, sive propter difficultatem rerum significatarum, sive etiam propter ipsas voces ignotas quæ proferuntur, sive etiam propter similitudines rerum adhibitas; secundum illud *Dan.*, V : « Audivi de te quòd possis obscura interpretari, et ligata dissolvere. » Unde interpretatio sermonum est potior quàm donum linguarum; ut patet per illud quod Apostolus dicit I. *ad Cor.*, XIV : « Major est qui prophetat, quàm qui loquitur linguis, nisi fortè interpretetur. » Postponitur autem interpretatio sermonum dono linguarum, quia etiam ad interpretandum diversa linguarum genera interpretatio sermonum se extendit.

QUESTION CLXXVII.

De la grace du discours.

Nous nous occuperons ensuite de la grace gratuite qui consiste dans le discours, et de laquelle l'Apôtre dit, I. *Cor.*, XII, 8 : « L'un reçoit du Saint-Esprit le don de parler avec sagesse, l'autre celui de parler avec science (1). »

A ce sujet nous examinerons deux choses : 1° Le discours est-il l'objet d'une grace gratuite? 2° A qui cette grace est-elle réservée?

ARTICLE I.

Y a-t-il dans le discours une grace gratuite?

Il paroît que le discours n'est point l'objet de quelque grace gratuite. 1° La grace donne à l'homme ce qui dépasse les forces de la nature. Or, c'est par la raison qu'a été inventée l'art de la rhétorique, « qui apprend,

qui étoient prononcés dans leurs assemblées par l'inspiration du Saint-Esprit; soit que ces discours fussent faits dans une langue qu'ils n'entendoient pas, soit qu'ils renfermassent des mystères qui eussent besoin d'une explication spéciale. Remarquons, en terminant cette question, que le don des langues avoit deux degrés. Le premier, et le plus parfait, étoit l'intelligence complète des langues, telle que l'eurent les apôtres, et tous ceux qui annoncèrent l'Evangile aux infidèles dans ces premiers temps. Le second, moins parfait, servoit à la confirmation de la foi plutôt qu'à sa prédication. Dans les assemblées des fidèles un homme se levoit; inspiré par le Saint-Esprit, il parloit tout-à-coup une langue qui lui étoit étrangère, et que n'entendoient pas toujours ceux qui l'écoutoient. Il falloit que ce discours fût traduit aux fidèles, soit par lui, soit par un autre; et souvent il renfermoit des mystères qu'il falloit encore expliquer. Tel étoit le but de la grace de l'interprétation des discours; et c'est parce qu'elle étoit une conséquence du don des langues, que l'Apôtre la nomme après lui; quoique d'ailleurs cette grace se rattache à la prophétie.

(1) La sagesse, comme saint Thomas nous l'apprend au commencement de ce traité, comprend la connoissance des plus profonds mystères de la foi, qui sont le domaine des hommes parfaits. La science consiste dans la connoissance des moyens par lesquels on peut affermir la foi dans l'esprit des fidèles, en prouver la vérité aux infidèles, et la défendre contre les impies. Elle s'étend aussi à la direction des actes humains. Mais notre saint auteur ne veut pas parler ici de la sagesse et de la science en elles-mêmes; il veut traiter seulement de la grace du discours par lequel la sagesse et la science servent à l'utilité des hommes.

QUÆSTIO CLXXVII.

De gratia sermonis, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de gratia gratis data, quæ consistit in sermone; de qua dicit Apostolus I. *ad Cor.*, XII : « Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ. »

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm in sermone consistat aliqua gratia gratis data. 2° Quibus hæc gratia competat.

ARTICULUS I.

Utrùm in sermone consistat aliqua gratia gratis data.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd in sermone non consistat aliqua gratia gratis data. Gratia enim datur ad id quod excedit facultatem naturæ. Sed ex naturali ratione adinventa est ars Rhetorica, « per quam aliquis potest

dit saint Augustin, *De doctr. Christ.*, IV, 12, à instruire, à plaire et à toucher dans les paroles ; » ce qui est l'objet de la grace du discours. Celle-ci n'est donc point une grace gratuite.

2° Toute grace se rapporte au royaume de Dieu. Or, nous lisons dans saint Paul, I. *Cor.*, IV, 20 : « Le royaume de Dieu ne consiste pas dans les paroles, mais dans la vertu. » Il n'y a donc pas de grace gratuite dans le discours.

3° La grace n'est point donnée en vue des mérites ; car si elle venoit des œuvres, elle ne seroit plus une grace, comme le dit saint Paul, *Rom.*, XI, 6. Or, le discours ou l'éloquence se donne en vue des mérites. Saint Grégoire dit en effet, sur ce passage du Psaume, « N'ôtez pas de ma bouche la parole de vérité, » que « le Dieu tout-puissant accorde cette parole de vérité à ceux qui font le bien, et qu'il la retire à ceux qui ne le font pas. » Le don du discours n'est donc pas une grace gratuite.

4° Le discours ne comprend pas seulement les choses qui se rapportent au don de sagesse et au don de science, il s'étend aussi à ce qui fait l'objet de la vertu de la foi. Le discours de foi devroit donc se trouver avec le discours de sagesse et le discours de science, parmi les graces gratuites.

Mais l'Ecclésiastique dit au contraire, VI, 5 : « La langue de l'homme vertueux a une abondance de douceur (1). Or, la bonté de l'homme vient de la grace. Il y a donc aussi une grace du discours.

(Conclusion. — Outre le don des langues, l'Esprit saint a fait aux

(1) On pourroit citer plusieurs passages semblables de la sainte Ecriture. David dit de Notre-Seigneur, *Ps.* XLIV, 3 : « La grace est répandue sur vos lèvres. » Salomon dit du juste dans ses Proverbes, XVI, 23 : « Le cœur du sage instruira sa bouche, et il répandra une nouvelle grace sur ses lèvres. » Et plus loin, XXII, 11 : « Celui qui aime la pureté du cœur, aura le roi pour ami, à cause de la grace qui est répandue sur ses lèvres. » Il dit encore dans l'Ecclésiaste, X, 12 : « Les paroles qui sortent de la bouche du sage sont pleines de

---

sic dicere ut doceat, ut delectet, ut flectat, » sicut Augustinus dicit in IV. *De doctr. Christ.* (cap. 12). Hoc autem pertinet ad gratiam sermonis. Ergo videtur quòd gratia sermonis non sit gratia gratis data.

2. Præterea, omnis gratia ad regnum Dei pertinet. Sed Apostolus dicit I. *ad Cor.*, IV : « Non in sermone est regnum Dei, sed in virtute. » Ergo in sermone non consistit aliqua gratia gratis data.

3. Præterea, nulla gratia datur ex meritis ; quia si ex operibus, jam non est gratia, ut dicitur *ad Rom.*, XI. Sed sermo datur alicui ex meritis. Dicit enim Gregorius exponens illud *Psalm.* : « Ne auferas de ore meo verbum veritatis ; » quòd « verbum veritatis est quod omnipotens Deus facientibus tribuit, et non facientibus tollit. » Ergo videtur quòd donum sermonis non sit gratia gratis data.

4. Præterea, sicut necesse est quòd homo per sermonem pronuntiet ea quæ pertinent ad donum sapientiæ, vel scientiæ, ita etiam ea quæ pertinent ad virtutem fidei. Ergo si ponitur *sermo sapientiæ* et *sermo scientiæ* gratias gratis datas, pari ratione deberet poni *sermo fidei* inter gratias gratis datas.

Sed in contrarium est, quòd dicitur *Eccles.*, VI : « Lingua eucharis (id est, gratiosa) (1) in bono homine abundat. » Sed bonitas hominis est ex gratia. Ergo etiam est gratiositas sermonis.

(Conclusio. — Præter linguarum donum collatum est hominibus donum sermonis à Spi-

(1) Juxta græcum εὐχάρις, quod latinus Interpres retinuit, ut vers. 5 videre est ; nec tantùm *gratiosam*, sed *benè gratiosam* significatione compositâ exprimit ex εὖ et χάρις ; εὖ enim *benè*, χάρις *gratiam* significat.

hommes le don du discours, qui rend plus salutaires et plus efficaces leurs exhortations.)

Les graces gratuites ont pour but l'utilité du prochain, comme nous l'avons dit, I, II, quest. CXI, art. 1 et 4. Or, les connoissances que l'on reçoit de Dieu ne peuvent servir à l'utilité d'autrui qu'au moyen du langage. Et comme l'Esprit-Saint n'oublie rien de ce qui est utile à l'Eglise, il assiste ses membres dans leurs discours, afin non-seulement qu'ils puissent être compris de tous, ce qui est le but du don des langues, mais qu'ils soient efficaces, ce qui est l'effet de la grace du discours. Cette grace donne trois qualités au discours. Elle le rend d'abord instructif, en sorte qu'il puisse éclairer l'intellect. Elle le rend agréable et attrayant, de façon qu'il engage les hommes à venir écouter la parole de Dieu, sans toutefois que le prédicateur y cherche sa gloire. Elle le rend enfin touchant et persuasif, en sorte que l'auditeur s'attache à la vérité et veut la mettre en pratique. L'Esprit saint se sert, il est vrai, de la langue humaine comme d'un instrument pour atteindre ce but; mais c'est lui qui achève l'œuvre intérieurement. Aussi saint Grégoire dit-il, *in hom. Pentecost.* : « Si l'Esprit saint ne remplit le cœur des auditeurs, c'est en vain que la voix du prédicateur retentit à leurs oreilles. »

Je réponds aux arguments : 1° Dieu fait quelquefois miraculeusement, mais d'une manière plus excellente, ce que fait aussi la nature : c'est ainsi que l'Esprit opère par la grace du discours d'une manière supérieure à celle de l'art.

2° Saint Paul parle ici du discours qui s'appuie sur l'éloquence humaine, et non sur la grace de l'Esprit saint. Aussi dit-il d'abord : « Je

graces. » Enfin nous lisons dans l'Ecclésiastique, XXI, 19 : « La grace se trouvera sur les lèvres de l'homme sensé. »

---

ritu sancto, quò efficaciùs alios homines ad salutarem cohortationem suscipiendam adducant.)

Respondeo dicendum, quòd gratiæ gratis datæ dantur ad utilitatem aliorum, ut supra dictum est (1, 2, qu. 111, art. 1 et art. 4). Cognitio autem quam aliquis à Deo accipit, in utilitatem alterius converti non posset nisi mediante locutione. Et quia Spiritus sanctus non deficit in aliquo quod pertineat ad Ecclesiæ utilitatem, etiam providet membris Ecclesiæ in locutione; non solùm ut aliquis sic loquatur ut à diversis possit intelligi, quod pertinet ad donum linguarum; sed etiam quòd efficaciter loquatur, quod pertinet ad gratiam sermonis. Et hoc tripliciter. Primò quidem ad instruendum intellectum; quod fit dum aliquis sic loquitur quòd doceat. Secundò, ad movendum affectum, ut scilicet libenter audiat verbum Dei; quod fit dum aliquis sic loquitur quòd auditores delectet; quod non debet aliquis quærere propter favorem suum, sed ut homines alliciantur ad audiendum verbum Dei. Tertiò, ad hoc quòd aliquis amet ea quæ verbis significantur, et velit ea implere; quod fit dum aliquis sic loquitur quòd auditorem flectat. Ad quod quidem efficiendum Spiritus sanctus utitur linguâ hominis, quasi quodam instrumento; ipse autem est qui perficit operationem interiùs; unde Gregorius dicit in *Homil. Pentecostes* : « Nisi corda auditorum Spiritus sanctus repleat, ad aures corporis vox docentium incassum sonat. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut miraculosè Deus quandoque operatur quodam excellentiori modo, etiam ea quæ natura potest operari, ita etiam Spiritus sanctus excellentiùs operatur per gratiam sermonis id quod potest ars operari inferiori modo.

Ad secundum dicendum, quòd Apostolus ibi loquitur de sermone qui innititur humanæ eloquentiæ absque virtute Spiritus sancti; unde

reconnoîtrai non quelles sont les paroles, mais quelle est la vertu de ceux qui sont enflés de vanité. » Et il avoit dit de lui-même auparavant, II, 4 : « Je n'ai point employé, en vous parlant et en vous prêchant, les discours persuasifs de la sagesse humaine, mais les effets sensibles de l'esprit et de la vertu. »

3° La grace du discours étant accordée pour l'utilité d'autrui, l'Esprit saint la retire quelquefois par la faute de l'auditeur, et quelquefois aussi par la faute du prédicateur. Ce ne sont point les bonnes œuvres de l'un ou de l'autre qui la méritent directement ; elles ne font qu'enlever les obstacles qui l'empêchent d'agir. Il en est de même de la grace sanctifiante, que l'on peut perdre par sa faute, mais que l'on ne mérite point par ses bonnes œuvres, celles-ci ne faisant qu'enlever les obstacles qui s'opposent à la grace.

3° La grace du discours a pour but l'utilité du prochain. Mais c'est par les discours de sagesse ou de science que le prédicateur communique sa foi aux autres. Aussi saint Augustin dit-il, *De Trinit.*, XIV, que « l'Apôtre appelle science la connoissance des moyens que la foi emploie pour secourir les fidèles et se défendre contre les impies. » Saint Paul ne devoit donc point placer parmi les dons du Saint-Esprit le discours de foi, puisqu'il suffisoit du discours de science et de sagesse.

ARTICLE II.

Les femmes reçoivent-elles la grace du discours de science et de sagesse ?

Il paroît que la grace du discours de science ou de sagesse appartient aussi aux femmes. 1° Cette grace protège la vérité de la doctrine. Or, il est permis aux femmes d'enseigner, puisque nous lisons dans les Proverbes, IV : « J'étois le bien-aimé et comme l'unique de ma mère,

---

præmisit : « Cognoscam non sermonem eorum qui inflati sunt, sed virtutem. » Et de seipso præmiserat supra (cap. II) : « Sermo meus et prædicatio mea non fuit in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis. »

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est, gratia sermonis datur alicui ad utilitatem aliorum : unde quandoque subtrahitur propter auditoris culpam ; quandoque autem propter culpam ipsius loquentis. Bona autem opera utriusque non merentur directè hanc gratiam, sed solùm impediunt hujus gratiæ impedimenta. Nam etiam gratia *gratum faciens* subtrahitur propter culpam, non tamen eam meretur aliquis per bona opera, per quæ tollitur tantùm gratiæ impedimentum.

Ad quartum dicendum, quòd sicut dictum est, gratia sermonis ordinatur ad utilitatem aliorum. Quòd autem aliquis fidem suam aliis communicet, fit per sermonem scientiæ sive sapientiæ : unde Augustinus dicit XIV. *De Trinit.*, quòd « scire quemadmodum fides et piis opituletur, et contra impios defendatur, videtur Apostolus *scientiam* appellare. » Et ideo non oportuit quòd poneret *sermonem fidei*, sed sufficit ponere *sermonem scientiæ et sapientiæ.*

ARTICULUS II.

Utrùm gratia sermonis sapientiæ et scientiæ pertineat etiam ad mulieres.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd gratia sermonis sapientiæ et scientiæ pertineat etiam ad mulieres. Ad hujusmodi enim gratiam pertinet doctrina, sicut dictum est (art. 1). Sed docere competit mulieri. Dicitur enim *Proverb.*, IV : « Unigenitus fui coram matre

et elle m'enseignoit. » Cette grace appartient donc aussi aux femmes.

2° La grace de la prophétie l'emporte sur celle du discours, de même que la contemplation de la vérité l'emporte sur son énonciation. Or, les femmes peuvent prophétiser, comme le prouve l'exemple de Débora, *Judic.*, IV (1), de la prophétesse Olda, épouse de Sellum, IV. *Reg.*, XXII, 14 (2), et des quatre filles de Philippe, *Act.*, XXI. Saint Paul dit aussi, I. *Cor.*, XI : « Toute femme qui prie ou qui prophétise, etc. » Donc, à bien plus forte raison, la femme peut-elle recevoir la grace du discours.

3° Nous lisons dans la première Epître de saint Pierre, IV, 10 : « Que chacun de vous rende service aux autres, selon le don qu'il a reçu. » Or, plusieurs femmes reçoivent le don de science et de sagesse, qu'elles ne peuvent utiliser que par la grace du discours. Cette grace leur appartient donc aussi.

Mais saint Paul dit au contraire, I. *Cor.*, XIV : « Que les femmes se taisent dans les églises. » Et il ajoute dans sa première Epître à Timothée, II : « Je ne permets pas à la femme d'enseigner. » Or, tel est le principal but de la grace du discours. Cette grace n'appartient donc pas aux femmes.

(Conclusion. — Les femmes peuvent recevoir la grace du discours qui sert aux entretiens privés et familiers, mais non celle qui se rapporte à l'enseignement public des hommes et des femmes, parce qu'il n'appartient pas aux femmes d'enseigner les hommes, auxquels elles doivent être soumises.)

(1) « Il y avoit en ce temps-là une prophétesse nommée Débora, femme de Lapidoth, laquelle jugeoit le peuple. Elle s'asseyoit sous un palmier qu'on avoit appelé de son nom, entre Rama et Béthel, sur la montagne d'Ephraïm, et les enfants d'Israël venoient à elle, pour faire juger tous leurs différends. Elle envoya donc vers Barac et lui dit : Le Seigneur Dieu d'Israël vous donne cet ordre : Allez et menez l'armée sur la montagne de Thabor, etc. » *Juges*, IV, 4 et suiv.

(2) « Alors le grand prêtre Helcias, Ahicam, Achobar, Saphan et Asaïas allèrent trouver

---

mea, et docebat me. » Ergo hæc gratia competit mulieribus.

2. Præterea, major est gratia prophetiæ quàm gratia sermonis; sicut major est contemplatio veritatis quàm ejus enuntiatio. Sed prophetia conceditur mulieribus; sicut legitur *Judic.*, IV, de Debora, IV. *Reg.*, XXII, de Olda prophetissa uxore Sellum, et *Act.*, XXI, de quatuor filialibus Philippi. Apostolus etiam dicit I. *ad Cor.*, XI : « Omnis mulier orans aut prophetans, » etc. Ergo videtur quòd multò magis gratia sermonis competat mulieri.

3. Præterea, I. *Petr.*, IV, dicitur : « Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes. » Sed quædam mulieres accipiunt gratiam sapientiæ et scientiæ, quam non possunt aliis administrare nisi per gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis competit mulieribus.

Sed contra est, quod Apostolus dicit I. *ad Cor.*, XIV : « Mulieres in Ecclesiis taceant. » Et I. *ad Tim.*, II : « Docere mulieri non permitto. » Hoc autem præcipue pertinet ad gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis non competit mulieribus.

(Conclusio. — Gratia sermonis qua quis familiariter et privatim colloquendo utitur, etiam ad mulieres pertinere potest. Ea verò gratia sermonis, quæ ad promiscuam multitudinem virorum et mulierum publicè docendam spectat, ad mulieres quæ viris subditæ esse debent, non autem eos docere, minimè pertinet.)

On peut se servir du discours soit dans des entretiens privés, familiers, restreints à un petit nombre de personnes, et dans ces conditions les femmes sont capables d'en recevoir la grace; soit dans des réunions publiques, en s'adressant à toute l'Eglise, et dans ce cas le discours est interdit aux femmes. Il y en a deux motifs. Le premier et le principal est que la femme doit être soumise à l'homme, *Genes.*, III. Or, il n'appartient pas aux sujets, mais aux prélats, d'enseigner publiquement dans l'Eglise. Les hommes cependant, même quand ils ne sont point prélats, peuvent remplir cet office par commission, parce qu'ils n'en sont pas empêchés, comme les femmes, par la subjection naturelle du sexe, mais par une position accidentelle. Le second motif se trouve dans les dangers d'un pareil enseignement, car « l'entretien de la femme, dit l'Ecclésiastique, IX, brûle comme du feu. » Le troisième est enfin que les femmes ont généralement une science imparfaite, et que l'on ne pourroit sans inconvénients leur confier un enseignement public.

Je réponds aux arguments : 1° Il s'agit ici d'un enseignement privé, de l'instruction qu'une mère donne à son fils.

2° La grace de la prophétie consiste dans l'illumination divine de l'esprit humain, ce qui peut se faire sans différence de sexe, selon cette parole de saint Paul, *Colos.*, III, 10 : « Revêtez-vous de l'homme nouveau, qui se renouvelle selon l'image de Celui qui l'a créé, où il n'y a de différence d'aucune sorte. » La grace du discours a, au contraire, pour but l'enseignement des hommes, lequel est défendu aux femmes. Il n'y a donc point d'analogie entre ces deux choses.

3° Ceux qui reçoivent la grace doivent s'en servir selon la diversité de leurs conditions. Si donc une femme reçoit la grace de la sagesse ou de la

Holda la prophétesse, femme de Sellum, gardien des vêtements, qui demeuroit dans Jérusalem, dans la seconde enceinte de la ville. Ils lui parlèrent, et elle leur répondit : Voici ce que dit le Seigneur, etc. » IV. *Rois*, XXII, 14.

Respondeo dicendum, quòd sermone potest aliquis uti dupliciter. Uno modo privatim ad unum vel paucos, familiariter colloquendo : et quantum ad hoc, gratia sermonis potest competere mulieribus. Alio modo, publicè alloquendo totam Ecclesiam : et hoc mulieri non conceditur. Primò quidem et principaliter propter conditionem fœminei sexûs, qui debet esse subditus viro; ut patet *Gen.*, III. Docere autem et persuadere publicè in Ecclesia, non pertinet ad subditos, sed ad Prælatos. Magis tamen viri subditi, ex commissione possunt exequi; quia non habent hujusmodi subjectionem ex naturali sexu, sicut mulieres; sed ex aliquo acccidentaliter superveniente. Secundò, ne animi hominum alliciantur ad libidinem. Dicit enim *Eccles.*, IX : « Colloquium illius quasi ignis exardescit. » Tertiò, quia communiter mulieres non sunt in sapientia perfectæ, ut eis possit convenienter publica doctrina committi.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa authoritas loquitur de doctrina privata, qua mater filium erudit.

Ad secundum dicendum, quòd gratia prophetiæ attenditur secundùm mentem illuminatam à Deo ; ex qua parte non est in hominibus sexuum differentia, secundùm illud ad *Coloss.*, III : « Induentes novum hominem, qui renovatur secundùm imaginem ejus qui creavit eum ; ubi non est masculus neque fœmina. » Sed gratia sermonis pertinet ad instructionem hominum ; inter quos differentia sexuum invenitur. Unde non est similis ratio de utroque.

Ad tertium dicendum, quòd gratiam divinitus acceptam diversimodè aliqui administrant, secundùm diversitatem conditionis ipsorum.

science, elle peut en faire usage pour l'enseignement privé, mais non pour l'enseignement public (1).

QUESTION CLXXVIII.

De la grace des miracles.

Il nous reste à parler de la grace des miracles.

Nous rechercherons : 1° S'il y a une grace gratuite de faire des miracles; 2° Quels sont ceux qui peuvent recevoir cette grace?

ARTICLE I.

Y a-t-il une grace gratuite de faire des miracles?

Il paroît qu'il n'y a point de grace gratuite de faire des miracles. 1° Toute grace confère quelque chose à celui qui la reçoit. Or, le pouvoir de faire des miracles ne laisse rien dans l'ame de l'homme à qui il est donné, puisqu'un corps mort fait aussi des miracles. Nous lisons en effet au quatrième livre des Rois, XIII, « qu'un cadavre ayant été jeté sur le sépulcre d'Elisée, à peine eut-il touché les os du Prophète, que l'homme ressuscita et se tint sur ses pieds. » Le pouvoir de faire des miracles n'est donc pas une grace gratuite.

(1) L'Eglise l'a toujours reconnu ainsi, non-seulement en permettant de publier les écrits des femmes, mais en approuvant plusieurs livres des révélations qui leur avoient été faites. Ainsi le pape Eugène III approuva les révélations de sainte Hildegarde, et Boniface IX celles de sainte Brigitte. Que d'admirables écrits nous avons de sainte Catherine de Sienne, sainte

---

Unde mulieres si gratiam sapientiæ aut scientiæ habeant, possunt eam administrare secundùm privatam doctrinam, non autem secundùm publicam

QUÆSTIO CLXXVIII.

De gratia miraculorum, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de gratia miraculorum.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm sit aliqua gratia gratis data faciendi miracula. 2° Quibus conveniat.

ARTICULUS I.

Utrùm sit aliqua gratia gratis data ad miracula facienda.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd nulla gratia gratis data ordinetur ad miracula facienda. Omnis enim gratia ponit aliquid in eo cui datur. Sed operatio miraculorum non ponit aliquid in anima hominis cui datur; quia etiam ad tactum corporis mortui miracula fiunt; sicut legitur IV. *Reg.*, XIII, quòd « quidam projecerunt cadaver in sepulcro Elisæi, quod cùm tetigisset ossa Elisæi, revixit homo, et stetit super pedes suos. » Ergo operatio miraculorum non pertinet ad gratiam gratis datam.

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 54; et qu. 6, de potent., art. 4, in corp. sub finem, et art. 9, ad 1; et *Opusc.*, III, cap. 122.

2° Les graces gratuites viennent de l'Esprit saint, selon cette parole de saint Paul, I. *Corinth.*, XII : « Il y a des graces différentes, mais c'est le même Esprit qui les donne. » Or, le démon peut aussi conférer le pouvoir de faire des miracles; car Notre-Seigneur dit dans l'Evangile, *Matth.*, XXIV : « Il s'élèvera de faux christs et de faux prophètes qui donneront des signes et feront de grands prodiges. » Le pouvoir de faire des miracles n'est donc pas une grace gratuite.

3° Il y a trois sortes de miracles : les signes, les prodiges et les vertus (1). On ne peut donc pas dire que l'opération des vertus soit une grace gratuite, plutôt que l'opération des prodiges ou des signes.

4° Une guérison miraculeuse est l'effet de la vertu divine. On ne doit donc pas distinguer la grace des guérisons de l'opération des vertus.

5° L'opération des miracles vient de la foi, ou de celui qui les accomplit, selon cette parole de saint Paul, I. *Corinth.*, XIII : « Quand j'aurois assez de foi pour transporter les montagnes; » ou de ceux en faveur desquels ils sont faits; car nous lisons dans l'Evangile, XIII : « Et il ne fit pas beaucoup de miracles en cet endroit à cause de leur incrédulité. » Si donc la foi est regardée comme une grace gratuite (2), il est inutile de ranger aussi, parmi les graces de ce genre, l'opération des miracles.

Catherine de Gênes, sainte Catherine de Bologne, sainte Françoise Romaine, sainte Thérèse; de la bienheureuse Angèle de Foligno, et enfin dans ces derniers temps de la vénérable Marie d'Agréda, à qui nous devons le plus beau livre qui ait été écrit sur la très-sainte Vierge, la *Cité mystique!*

(1) Les signes sont des faits extraordinaires et surprenants destinés à figurer ou annoncer une chose surnaturelle : c'est ainsi que Notre-Seigneur dit en saint Luc, « qu'il y aura des signes dans le soleil, dans la lune et dans les étoiles, » qui annonceront la fin des temps. On appelle prodiges, *prodigia* ou *portenta*, les signes les plus extraordinaires, les plus merveilleux, comme leur nom l'indique; car selon la valeur du mot grec πόῤῥω qui veut dire loin de loin, les prodiges montrent ou indiquent les choses de loin, et rentrent ainsi dans la classe des signes. Mais le miracle proprement dit, qui est une dérogation aux lois de la nature, prend le nom de vertu, parce que Dieu l'opère par l'entremise des *vertus*, qui forment un ordre particulier des esprits célestes.

(2) Saint Paul nomme en effet la foi parmi les graces gratuites : *alteri fides in eodem spiritu*, I. *Corinth.*, XII, 9; et nous avons déjà fait remarquer que ce mot signifioit ici non la foi en général, mais cette foi extraordinaire qui transporte les montagnes. Elle est toute-

---

2. Præterea, gratiæ gratis datæ sunt à Spiritu sancto; secundùm illud I. *ad Cor.*, XII : « Divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus. » Sed operatio miraculorum fit etiam à spiritu immundo; secundùm illud *Matth.*, XXIV : « Surgent pseudochristi et pseudoprophetæ, et dabunt signa et prodigia magna. » Ergo videtur quòd operatio miraculorum non pertineat ad gratiam gratis datam.

3. Præterea, miracula distinguuntur per *signa*, et *prodigia* (sive *portenta*) et *virtutes*. Inconvenienter ergo ponitur *operatio virtutum* potiùs gratia gratis data, quàm operatio prodigiorum sive signorum.

4. Præterea, miraculosa reparatio sanitatis per divinam virtutem fit. Ergo non debet distingui *gratia sanitatum* ab *operatione virtutum*.

5. Præterea, operatio miraculorum consequitur fidem : vel facientis (secundùm illud I. *ad Cor.*, XIII : « Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam); » sive etiam aliorum, propter quos miracula fiunt : unde dicitur *Matth.*, XIII : « et non fecit ibi virtutes multas propter incredulitatem illorum. » Si ergo *fides* ponitur gratia gratis data, superfluum est præter hoc ponere aliam gratiam gratis datam, *operationem signorum*.

Mais saint Paul dit au contraire, en parlant des graces gratuites, I. *Corinth.*, XII : « L'un reçoit la grace de guérir les maladies, l'autre celle de faire des miracles. »

(Conclusion. — Outre le don des langues et la grace du discours que l'Esprit saint donna gratuitement dans sa munificence pour l'édification des fidèles, il devoit encore accorder le don des miracles en confirmation de la parole divine.)

L'Esprit saint pourvoit l'Eglise de tout ce qui est utile au salut des hommes, et tel est le but des graces gratuites. De même donc qu'il assuroit la propagation de la vérité par le don des langues et la grace du discours, il devoit confirmer la parole des apôtres et la rendre croyable aux yeux des peuples. C'est ce qu'il a fait par l'opération des miracles, selon cette parole de saint Marc, *ult.* : « Et leur discours fut confirmé par les miracles qui le suivirent. » La raison le demandoit au reste; car s'il est naturel à l'homme de saisir la vérité par des effets sensibles, en sorte que le spectacle de la création donne naturellement à la raison humaine une certaine connoissance du Créateur, il falloit que des effets surnaturels, qui sont les miracles, amenassent l'homme à la connoissance surnaturelle de la foi. L'opération des miracles devoit donc faire partie des graces gratuites.

Je réponds aux arguments : 1° De même que la prophétie comprend tout ce que l'on peut connoître surnaturellement, l'opération des miracles s'étend à tout ce que l'on peut faire d'une manière surnaturelle. La cause de l'une et de l'autre se trouve dans la toute-puissance divine, qui ne sauroit être communiquée à aucune créature. Et c'est pourquoi il est impossible que l'on ait d'une manière permanente et habituelle le pouvoir

fois différente du don des miracles qu'elle obtient de Dieu; et c'est pourquoi saint Paul ajoute après l'avoir nommée : *Alii gratia sanitatum in uno spiritu; alii operatio virtutum.*

Sed contra est, quod Apostolus I. *ad Cor.*, XII, inter alias gratias gratis datas dicit : « Alii datur gratia sanitatum, alii operatio virtutum. »

(Conclusio. — Præter linguarum et sermonis gratiam ad fidelium ædificationem quibusdam hominibus Spiritus sancti munificentiâ gratis datam, oportuit superaddi ad sermonis confirmationem, gratiam miraculorum.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 177, art. 1), Spiritus sanctus sufficienter providet Ecclesiæ in his quæ sunt utilia ad salutem; ad quod ordinantur gratiæ gratis datæ. Sicut autem oportet quòd notitia quam quis divinitus accepit, in notitiam aliorum deducatur per donum linguarum et per gratiam sermonis, ita necesse est quòd sermo prolatus confirmetur ad hoc quòd credibilis fiat. Hoc autem fit operatione miraculorum, secundùm illud *Marc.*, ult. : « Et sermonem confirmante sequentibus signis. » Et hoc rationabiliter. Naturale enim est homini ut veritatem intelligibilem per sensibiles effectus deprehendat. Unde sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales, ita per aliquos supernaturales effectus, qui *miracula* dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo inducitur. Et ideo operatio miraculorum pertinet ad gratiam gratis datam.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut pr phe ia se extendit ad omnia quæ supernatur ter cognosci possunt, ita operatio virtutu extendit ad omnia quæ supernaturaliter possunt; quorum quidem causa est divin nipotentia, quæ nulli creaturæ commu potest. Et ideo impossibile est quòd prin

de faire des miracles. En ceci, comme pour la prophétie, c'est une inspiration divine qui émeut l'esprit, et qui le porte à faire une chose que Dieu, dans sa puissance, rend miraculeuse. Quelquefois cela a lieu à la suite d'une prière, comme il arriva quand saint Pierre ressuscita Tabithe (1), *Act.*, IX; mais quelquefois aussi il n'y a pas de prière apparente, et Dieu semble agir à la volonté de l'homme. C'est ainsi que saint Pierre punit Ananie et Saphire de leur mensonge, les livrant à la mort par une parole. « Les saints, dit en effet saint Grégoire, *Dialog.*, II, 30, font des miracles tantôt avec puissance et tantôt avec prière. » Dans l'un et l'autre cas, l'auteur principal est Dieu, qui se sert, comme d'un instrument, soit du mouvement intérieur de l'homme, soit de sa parole, soit d'un acte extérieur, soit même d'un contact d'un corps mort. C'est pourquoi quand Josué, X, dit avec puissance au soleil : « Tiens-toi contre Gabaon; » la sainte Ecriture remarque, « qu'il n'y eut, ni avant ni depuis, un jour aussi long, le Seigneur obéissant à la voix d'un homme. »

2° Notre-Seigneur parle ici des miracles qui se feront au temps de l'Antechrist, dont saint Paul dit, II. *Thessal.*, II, 9, « qu'il doit venir accompagné de la puissance de Satan, avec toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges trompeurs. » Sur quoi saint Augustin remarque, *De Civit. Dei*, XX, 19, « que l'on ne sait si ces prodiges sont appelés trompeurs, parce qu'ils tromperont les sens par des fantômes, paroissant faire ce qu'ils ne feront point en réalité, ou seulement parce que, tout en étant vrais, ils porteront les hommes à croire au mensonge. » On peut penser cependant que ce seront de vrais prodiges, parce que les choses elles-mêmes seront réelles : c'est ainsi que les mages de Pharaon produi-

(1) « Alors Pierre ayant fait sortir tout le monde, se mit à genoux, et pria; et se tournant vers le corps, il dit : Tabithe, levez-vous. Elle ouvrit les yeux; et ayant vu Pierre, elle se

---

operandi miracula sit aliqua qualitas habitualiter manens in anima. Sed tamen hoc potest contingere quòd sicut mens prophetæ movetur ex inspiratione divina ad aliquid supernaturaliter cognoscendum, ita etiam mens miracula facientis moveatur ad faciendum aliquid ad quod sequitur effectus miraculi quod Deus suâ virtute facit. Quod quandoque quidem fit præcedente oratione, sicut cùm Petrus Tabitham mortuam suscitavit, ut habetur *Act.*, IX; quandoque etiam non præcedente manifestâ oratione, sed Deo ad nutum hominis operante, sicut Petrus Ananiam et Saphiram mentientes, morti increpando tradidit, ut dicitur *Act.*, V. Unde Gregorius dicit in II. *Dialog.* (cap. 30), quòd « sancti aliquando ex potestate miracula exhibent, aliquando ex postulatione. » Utrolibet tamen modo Deus principaliter operatur, qui utitur instrumentaliter vel interiori motu hominis, vel ejus locutione, vel etiam aliquo exteriori actu, seu etiam aliquo contactu corporali corporis etiam mortui. Unde *Josue*, X, cùm Josue dixisset, quasi ex potestate : « Sol, contra Gabaon ne movearis, » subditur postea : « Non fuit antea et postea tam longa dies, obediente Domino voci hominis. »

Ad secundum dicendum, quòd ibi loquitur Dominus de miraculis quæ fienda sunt tempore Antichristi; de quibus Apostolus dicit, II. *ad Thessal.*, II, quòd « adventus Antichristi erit secundùm operationem Satanæ in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus. » Et sicut Augustinus dicit, XX. *De Civit. Dei* (cap. 19), « ambigi solet, utrùm propterea dicta sint signa et prodigia mendacia, quoniam mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quod non facit, facere videatur; an quia illa ipsa, etiamsi erunt vera prodigia, ad mendacium pertrahent credituros. » Vera autem dicuntur, quia ipsæ res veræ erunt, sicut magi Pharaonis fecerunt

sirent de vraies grenouilles et de vrais serpents; mais ils ne seront pas de vrais miracles, parce qu'ils se feront en vertu de causes naturelles, comme nous l'avons dit dans la première partie, quest. CXIV, art. 4 (1). Des miracles, au contraire, qui s'opèrent par la grace gratuite se font par la puissance divine, et ont pour but l'utilité des hommes.

3° On peut distinguer deux choses dans les miracles : l'action elle-même qui dépasse les forces de la nature, ce qui leur fait donner le nom de vertus; et la cause pour laquelle ils se font, qui est de manifester quelque vérité surnaturelle. Sous ce rapport, on les appelle généralement des signes, et on leur donne par excellence le nom de prodiges, parce qu'ils montrent quelque chose.

4° Saint Paul rappelle à part la grace des guérisons, parce que, outre le bienfait commun à tous les miracles qui est de conduire les hommes à la connoissance de Dieu, elle confère un bien particulier, qui est la santé du corps.

5° On attribue l'opération des miracles à la foi pour deux motifs : d'abord parce qu'elle sert à la confirmation de la foi; secondement, parce qu'elle procède de la toute-puissance divine, sur laquelle la foi s'appuie. Mais comme outre la grace de la foi, il faut la grace du discours pour l'enseigner, il faut encore le don des miracles pour la confirmer.

mit sur son séant. » D'autres fois saint Pierre opère le miracle sans prière apparente, et comme s'il avoit pouvoir sur la vie et sur la mort. Il dit à Saphire : « Voilà ceux qui viennent d'enterrer votre mari qui sont à cette porte, et ils vont aussi vous porter en terre ; » et au même moment elle tomba à ses pieds et rendit l'esprit. *Act.*, V, 9 et 10.

(1) Saint Paul dit formellement : *Cujus est adventus secundum operationem Satanæ, in omni virtute, et signis, et prodigiis mendacibus*. II. *Thessal.*, II, 9. Ce mot *virtute* s'applique aux miracles proprement dits, qui ne peuvent pas se faire en vertu de causes naturelles, comme la résurrection d'un mort. D'où il suit que l'Antechrist ne fera pas réellement cette sorte de miracles, mais paroîtra seulement les faire par les prestiges des démons qui tromperont les sens des hommes par des fantômes. C'est ainsi que le prophète de l'Antechrist, que saint Jean appelle la seconde bête, fera parler l'image de la bête, c'est-à-dire la statue de l'Antechrist, *Apoc.*, XIII, 15; non pas qu'il puisse réellement donner la vie à la statue et la faire parler, ce qui est au pouvoir de Dieu seul; mais parce que les démons parleront en son nom, en sorte que les hommes trompés croiront entendre la voix de l'image de la bête,

---

veras ranas et veros serpentes; non tamen habebunt veram rationem miraculi, quia fient virtute naturalium causarum, sicut in I. part. dictum est (qu. 114, art. 4). Sed operatio miraculorum quæ attribuitur gratiæ gratis datæ, fit virtute divinâ ad hominum utilitatem.

Ad tertium dicendum, quòd in miraculis duo possunt attendi. Unum quidem est id quod fit, quod quidem est aliquid excedens facultatem naturæ; et secundùm hoc miracula dicuntur *virtutes*. Aliud est id propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale; et secundùm hoc communiter dicuntur *signa*. Propter excellentiam autem dicuntur *portenta* vel *prodigia*, quasi aliquid ostendentia.

Ad quartum dicendum, quòd *gratia sanitatum* commemoratur seorsum, quia per eam confertur homini aliquod beneficium (scilicet corporalis sanitas), præter beneficium commune quod exhibetur in omnibus miraculis, ut scilicet homines adducantur in Dei notitiam.

Ad quintum dicendum, quòd *operatio miraculorum* attribuitur fidei propter duo : primò quidem, quia ordinatur ad fidei confirmationem; secundò, quia procedit ex Dei omnipotentia, cui fides innititur. Et tamen sicut præter gratiam fidei necessaria est gratia sermonis ad fidei instructionem, ita etiam necessaria est operatio miraculorum ad fidei confirmationem.

ARTICLE II.

Les méchants peuvent-ils faire des miracles?

Il paroît que les méchants ne peuvent pas faire de miracles. 1° Les miracles s'obtiennent par la prière. Or, Dieu n'exauce pas la prière du pécheur, selon cette parole de saint Jean, IX : « Dieu n'exauce pas les pécheurs; » et cette autre des Proverbes, XXVIII : « La prière de celui qui n'écoute pas la loi, est exécrable. » Il paroît donc que les méchants ne peuvent pas faire de miracles.

2° On attribue les miracles à la foi, d'après cette parole de Notre-Seigneur, *Matth.*, XVII : « Si vous aviez de la foi comme un grain de sénevé, vous diriez à cette montagne : transporte-toi ici, et elle s'y transporteroit. » Or, « sans les œuvres, la foi est morte, » dit saint Jacques, II, et elle ne sauroit avoir d'opération propre. Les méchants ne faisant point d'œuvres bonnes, ne peuvent donc faire des miracles.

3° Les miracles sont des témoignages divins, selon cette parole de saint Paul, *Hebr.*, II : « Dieu l'attestant par des signes, des prodiges et divers miracles; » c'est pourquoi l'Eglise canonise les saints sur le témoignage des miracles. Or, Dieu ne sauroit rendre témoignage à la fausseté. Les méchants ne peuvent donc faire des miracles.

4° Les bons sont plus près de Dieu que les méchants. Or, tous les gens de bien ne font pas de miracles. Donc, à plus forte raison, les méchants n'en doivent-ils point faire.

Mais saint Paul dit au contraire, I. *Corinth.*, XIII : « Quand j'aurois

tandis qu'ils n'entendront que la voix des démons. Quant aux signes et aux prodiges, comme de faire descendre le feu du ciel, *ibid.*, 13, ils se feront réellement en vertu de causes naturelles. On peut donc admettre à la fois l'explication de saint Augustin et celle de saint Thomas.

ARTICULUS II.

Utrùm mali possint miracula facere.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd mali non possint miracula facere. Miracula enim impetrantur per orationem, sicut dictum est (art. 1). Sed oratio peccatoris non est exaudibilis, secundùm illud *Joan.*, IX : « Scimus quia peccatores Deus non audit; » et *Proverb.*, XXVIII, dicitur : « Qui declinat aures suas ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis. » Ergo videtur quòd mali miracula facere non possunt.

2. Præterea, miracula attribuuntur fidei, secundùm illud *Matth.*, XVII : « Si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic : *Transi hinc*, et transibit. » Fides autem « sine operibus mortua est, » ut dicitur *Jac.*, II; et sic non videtur quòd habeat propriam operationem. Ergo videtur quòd mali qui non sunt bonorum operum operativi, miracula facere non possint.

3. Præterea, miracula sunt quædam divina testimonia, secundùm illud *ad Hebr.*, II : « Contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus; » unde et in Ecclesia aliqui canonizantur per testimonia miraculorum. Sed Deus non potest esse testis falsitatis. Ergo videtur quòd mali homines non possint miracula facere.

4. Præterea, boni sunt Deo conjunctiores quàm mali. Sed non omnes boni faciunt miracula. Ergo multò minùs mali faciunt.

Sed contra est, quod dicit Apostolus, I. *ad*

(1) De his etiam I. part., qu. 110, art. 4, ad 2; ut et III. part., qu. 43, art. 1 et 4, in corp., et qu. 6, de potent., art. 5, ad 9, et art. 9, ad 7; et *Quodlib.*, II, art. 6, ad 4.

la foi qui transporte les montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. » Or, sans la charité, on est rangé au nombre des méchants; puisque c'est le seul don du Saint-Esprit, « qui distingue, dit saint Augustin, *De Trinit.*, XV, 18, les fils du royaume, des fils de perdition. » Les méchants peuvent donc faire aussi des miracles.

(Conclusion. — Les méchants peuvent faire des miracles qui servent à montrer la vérité de la foi qu'ils enseignent, mais non ceux qui prouvent la sainteté de celui qui les fait.)

Parmi les miracles, il y en a qui ne sont que des apparences fantastiques par lesquelles l'homme croit voir ce qui n'existe pas en réalité. D'autres sont des faits réels, mais qui n'ont point le véritable caractère du miracle, parce qu'ils s'opèrent en vertus de causes naturelles. Ces deux sortes de miracles peuvent avoir le démon pour auteur, comme nous l'avons dit précédemment, art. 1, *ad* 1; mais le vrai miracle ne sauroit être fait que par la puissance divine. Dieu l'opère pour l'utilité des hommes, soit en confirmation de la foi, soit pour montrer la sainteté d'un de ses serviteurs qu'il veut nous proposer comme modèle de vertu. Quiconque prêche la vraie foi peut donc faire des miracles pour la confirmer en invoquant le nom de Jésus-Christ. Or, les méchants aussi annoncent quelquefois la vérité, et c'est de cette façon qu'ils peuvent faire des miracles. Aussi, sur ce passage de saint Matthieu, VII, « n'avons-nous pas prophétisé en votre nom (1)? » saint Jérôme dit-il : « Prophétiser, faire des miracles, chasser les démons, n'est pas toujours une preuve de la sainteté de celui qui opère ces merveilles; car elles peuvent

(1) « Beaucoup me diront en ce jour : Seigneur, Seigneur, n'avons-nous pas prophétisé en votre nom? n'avons-nous pas chassé les démons en votre nom? n'avons-nous pas fait beaucoup de miracles en votre nom? Et je leur répondrai : Je ne vous ai jamais connus : retirez-vous de moi, vous qui opérez l'iniquité. » *Matth.*, VII, 22 et 23. Terribles paroles qui faisoient trembler les saints, et qui les conservoient humbles au milieu des miracles qu'ils accomplissoient!

Cor., XIII : « Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum. » Sed quicumque non habet charitatem, est malus, quia hoc solum donum Spiritus sancti est quod « dividit inter filios regni et filios perditionis, » ut dicit Augustinus XV. *De Trinit.* (cap. 18). Ergo videtur quòd etiam mali possint miracula facere.

(Conclusio. — Illa miracula quæ ad demonstrandam prædicatæ fidei veritatem spectant, etiam à malis hominibus fieri possunt; non autem illa quæ ad declarationem sanctitatis ejus qui miraculum facit, referuntur.)

Respondeo dicendum, quòd miraculorum aliqua quidem non sunt vera, sed phantastica facta, quibus scilicet ludificatur homo ut videatur ei aliquid quod non est; quædam verò sunt vera facta, sed non verè habent rationem miraculi, quæ fiunt virtute aliquarum naturalium causarum : et hæc duo possunt fieri per dæmones, ut suprà dictum est (art. 1, ad 2). Sed vera miracula non possunt fieri nisi virtute divina; operatur enim ea Deus ad hominum utilitatem. Et hoc dupliciter : uno quidem modo ad veritatis prædicatæ confirmationem; alio modo ad demonstrationem sanctitatis alicujus, quam Deus hominibus vult proponere in exemplum virtutis. Primo autem modo miracula possunt fieri per quemcumque qui veram fidem prædicat, et nomen Christi invocat, quod etiam interdum per malos fit : et secundùm hunc modum etiam mali possunt miracula facere. Unde super illud *Matth.*, VII : « Nonne in nomine tuo prophetavimus? etc., » dicit Hieronymus : « Prophetare vel virtutes facere et dæmonia ejicere, interdum non est ejus meriti qui operatur; sed

se faire par la seule invocation du nom de Jésus-Christ, afin que les hommes reconnoissent la divinité de Celui dont le nom a une vertu si puissante. » Mais quant aux miracles qui prouvent la sainteté des serviteurs de Dieu, ils ne peuvent être faits que par les saints eux-mêmes ou à leur intercession, soit pendant leur vie, soit après leur mort. Nous lisons en effet dans les Actes des Apôtres, XIX, 11 et 12, « que Dieu faisoit des miracles par les mains de Paul, jusque-là même qu'en appliquant aux malades les linges qui avoient touché son corps, ils étoient guéris. » De cette façon rien n'empêcheroit un pécheur de faire quelque miracle par l'invocation d'un saint; mais en réalité ce n'est point lui qui le feroit, ce seroit le saint dont Dieu voudroit montrer ainsi la vertu et la puissance.

Je réponds aux arguments : 1° Nous avons déjà dit en parlant de la prière, quest. LXXXIII, art. 16, qu'elle ne s'appuyoit pas sur le mérite de celui qui demande, mais sur la miséricorde divine, qui s'étend jusque sur les méchants. Dieu exauce donc aussi quelquefois la prière des pécheurs. Nous lisons en effet dans saint Augustin, *Super Joan., Tract.* XLIV : « L'aveugle parla ainsi avant d'être oint, c'est-à-dire sans être encore parfaitement éclairé; car Dieu exauce les pécheurs. » Lorsque la sainte Ecriture dit « que la prière de celui qui n'écoute pas la loi est exécrable, » cela doit s'entendre seulement du mérite du pécheur; car elle obtient quelquefois de la miséricorde divine ce qu'elle demande, soit pour son salut, comme il arriva au publicain, *Luc.*, XVIII, soit pour le salut des autres et la gloire de Dieu.

2° La foi sans les œuvres est morte pour celui qui croit, parce qu'il ne vit pas par elle de la vie de la grace; mais rien n'empêche de se servir d'un instrument mort, comme l'homme se sert d'un bâton. Et c'est ainsi que Dieu opère des miracles par la foi du pécheur.

---

invocatio nominis Christi hoc agit, ut homines Deum honorent, ad cujus invocationem fiunt tanta miracula. » Secundo autem modo non fiunt miracula nisi à sanctis, ad quorum sanctitatem demonstrandam miracula fiunt, vel in vita eorum vel etiam post mortem, sive per eos sive per alios; legitur enim *Act.*, XIX, quòd Deus « faciebat virtutes per manus Pauli; » et etiam « super languidos deferebantur à corpore ejus sudaria, et recedebant ab eis languores. » Et sic etiam nihil prohiberet per aliquem peccatorem miracula fieri ad invocationem alicujus sancti; quæ tamen miracula non dicitur facere ille, sed ille ad cujus sanctitatem demonstrandam hæc fierent.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 83, art. 16), cùm de oratione ageretur, oratio in impetrando non innititur merito, sed divinæ misericordiæ, quæ etiam ad malos se extendit. Et ideo etiam quandoque peccatorum oratio à Deo exauditur : unde Augustinus dicit *super Joan.* (Tract. XLIV), quòd « illud verbum cæcus locutus est quasi adhuc inunctus, id est nondum perfectè illuminatus; nam peccatores exaudit Deus. » Quod autem dicitur quòd « oratio non audientis legem est execrabilis, » intelligendum est quantum est ex merito peccatoris. Sed interdum impetrat ex misericordia Dei, vel propter salutem ejus qui orat, sicut auditus est publicanus, ut dicitur *Luc.*, XVIII; vel etiam propter salutem aliorum et gloriam Dei.

Ad secundum dicendum, quòd fides sine operibus dicitur esse mortua, quantum ad ipsum credentem, qui per eam non vivit vitâ gratiæ. Nihil autem prohibet quòd res viva operetur per instrumentum mortuum, sicut homo operatur per baculum. Et hoc modo Deus operatur per fidem hominis peccatoris instrumentaliter.

3° Les miracles sont toujours de vrais témoignages de la foi qu'ils confirment; aussi les méchants qui enseignent l'erreur, ne sauroient-ils faire de vrais miracles pour prouver leur doctrine (1), quoiqu'ils puissent en faire quelquefois à l'honneur de Jésus-Christ qu'ils invoquent, ou par la vertu des sacrements. Quant aux méchants qui enseignent la vérité, s'ils en opèrent, c'est pour confirmer la vraie doctrine, et non en témoignage de leur sainteté. « Il y a une grande différence, dit saint Augustin, *lib.* LXXXIII, *Quœst.* 79, entre les miracles des magiciens, ceux des bons chrétiens et ceux des mauvais chrétiens. Les magiciens agissent en vertu de pactes privés avec les démons; les bons chrétiens opèrent par la justice publique, et les mauvais, par les signes de la justice publique (2). »

4° Nous répondrons ici avec saint Augustin, *lib.* LXXXIII, *Quœst.* 79 : « Dieu veut que nous comprenions que des hommes pervers font certains miracles que des saints ne peuvent faire. Et s'il n'accorde pas ce pouvoir à tous ses amis, ajoute-t-il, c'est afin que les foibles ne tombent pas dans une erreur très-pernicieuse, qui seroit d'attacher plus de prix à ces faits extraordinaires, qu'aux œuvres de justice par lesquelles on acquiert la vie éternelle (3). »

(1) Dieu souvent ne permet pas même que les faux miracles par lesquels ils veulent tromper les hommes, s'accomplissent, et il découvre leur fourberie par de vrais miracles. Saint Grégoire de Tours raconte qu'un évêque arien ayant voulu rendre la vue à un homme qui feignoit d'être aveugle, cet homme devint aussitôt réellement aveugle et dévoila la fraude par ses cris. *Hist. Franc.*, II, chap. 3. Bellarmin rapporte, d'après des témoins oculaires, que Calvin ayant voulu ressusciter à Genève un homme qui feignoit d'être mort, cet homme mourut en effet pendant que Calvin l'évoquoit, en sorte que sa femme poursuivit l'hérésiarque de ses cris, l'appelant imposteur, voleur, assassin. *De notis Eccles.*, lib. IV, cap. 14. « Quelle différence, disoit Tertullien, entre ces sectaires et les apôtres! Ceux-ci ressuscitoient les morts, et ceux-là ne peuvent que faire mourir les vivants. » *De prœscript.*

(2) C'est-à-dire par l'invocation du nom de Notre-Seigneur, par l'usage de l'eau bénite et d'autres objets consacrés par l'Eglise, par la vertu des sacrements.

(3) Quand les soixante-douze disciples revinrent de leur mission, ils dirent à Notre-Seigneur avec joie : Seigneur, les démons même nous sont soumis en votre nom. Mais Notre-Seigneur les reprit et leur dit : « Ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont soumis; mais réjouissez-vous de ce que vos noms sont écrits dans les cieux. » *Luc.*, X, 20.

Ad tertium dicendum, quòd miracula semper sunt vera testimonia ejus ad quod inducuntur. Unde à malis qui falsam doctrinam enuntiant, nunquam fiunt vera miracula ad confirmationem suæ doctrinæ; quamvis quandoque fieri possunt ad commendationem nominis Christi quod invocant, et virtute sacramentorum quæ exhibent. Ab his autem qui veram doctrinam enuntiant, fiunt quandoque vera miracula ad confirmationem doctrinæ, non autem ad testificationem sanctitatis : unde Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quœstion.* (qu. 79) : « Aliter magi faciunt miracula, aliter boni christiani, aliter mali : magi, per privatos contractus cum dæmonibus; boni christiani, per publicam justitiam; mali christiani, per signa publicæ justitiæ. »

Ad quartum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quœstion.* (qu. 79), « admonet nos Dominus ut intelligamus quædam miracula etiam sceleratos homines facere, qualia sancti facere non possunt. » Et sicut Augustinus ibidem dicit, « ideo non omnibus sanctis ista tribuuntur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, æstimantes in talibus factis esse majora dona quàm in operibus justitiæ quibus vita æterna comparatur. »

FIN DU DIXIÈME VOLUME.

TABLE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE DIXIÈME VOLUME.

SECONDE PARTIE DE LA SECONDE (SUITE)

TRAITÉ

DES VERTUS THÉOLOGALES (SUITE).

QUESTION CXXVIII.

Des parties de la force.

QUESTION CXXIX.

De la magnanimité.

QUESTION CXXX.

De la présomption.

QUESTION CXXXI

De l'ambition.

QUESTION CXXXII.

De la vaine gloire

QUESTION CXXXIII.

De la pusillanimité.

QUESTION CXXXIV.

De la magnificence.

QUESTION CXXXV.

Des vices opposés à la magnificence.

QUESTION CXXXVI.

De la patience.

QUESTION CXXXVII.

De la persévérance.

QUESTION CXXXVIII.

Des vices opposés à la persévérance.

QUESTION CXXXIX.

Du don de force.

QUESTION CXL.

Des préceptes de la force.

QUESTION CXLI.

De la tempérance.

QUESTION CXLII.

Des vices qui sont opposés à la tempérance.

QUESTION CXLIII.

Des parties de la tempérance.

QUESTION CXLIV.

Des parties de la tempérance en particulier.

QUESTION CXLV.

De l'honnêteté.

QUESTION CXLVI.

De l'abstinence.

QUESTION CXLVII.

Du jeûne.

QUESTION CXLVIII.

De la gourmandise.

QUESTION CXLIX.

De la sobriété.

QUESTION CL.

De l'ivresse.

QUESTION CLI.

De la chasteté.

QUESTION CLII.

De la virginité.

QUESTION CLIII.

Du vice de la luxure.

QUESTION CLIV.

Des parties de la luxure.

QUESTION CLV.

Des parties potentielles de la tempérance, et d'abord de la continence.

QUESTION CLVI.

De l'incontinence.

QUESTION CLVII.

De la clémence et de la mansuétude.

QUESTION CLVIII.

De la colère.

QUESTION CLIX.

De la cruauté.

QUESTION CLX.

De la modestie.

QUESTION CLXI.

Des diverses espèces de modestie, et d'abord de l'humilité.

QUESTION CLXII.

De l'orgueil.

QUESTION CLXIII.

Du péché du premier homme.

QUESTION CLXIV.

De la punition du péché du premier homme.

QUESTION CLXV.

De la tentation de nos premiers parents

QUESTION CLXVI.

De la studiosité.

QUESTION CLXVII.

De la curiosité.

QUESTION CLXVIII.

De la modestie qui consiste dans les mouvements extérieurs du corps.

QUESTION CLXIX.

De la modestie dans l'appareil extérieur.

QUESTION CLXX.

Des préceptes de la tempérance.

TRAITÉ DE LA PROPHÉTIE.

QUESTION CLXXI.

De l'essence de la prophétie.

QUESTION CLXXII.

De la cause de la prophétie.

QUESTION CLXXIII.

Du mode de la connoissance prophétique.

QUESTION CLXXIV.

De la division de la prophétie.

QUESTION CLXXV.

Du ravissement.

QUESTION CLXXVI.

Des graces gratuites qui concernent le langage, et d'abord de la grace ou du don des langues.

QUESTION CLXXVII.

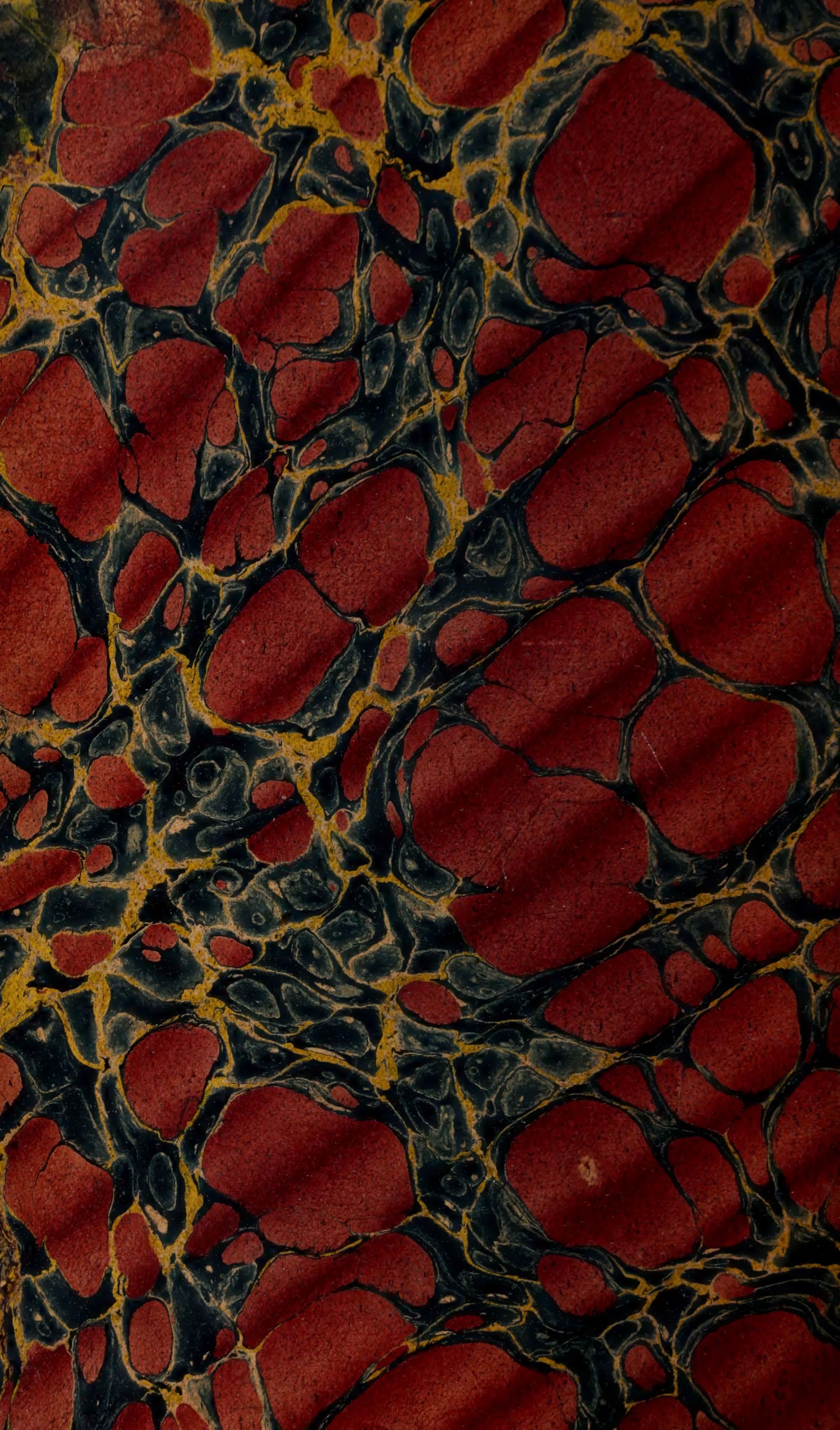
De la grace du discours.

QUESTION CLXXVIII.

De la grace des miracles.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU DIXIÈME VOLUME.

Paris. — Imprimerie de E. Donnaud, rue Cassette, 1




e
X # 1430
THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
1430.

